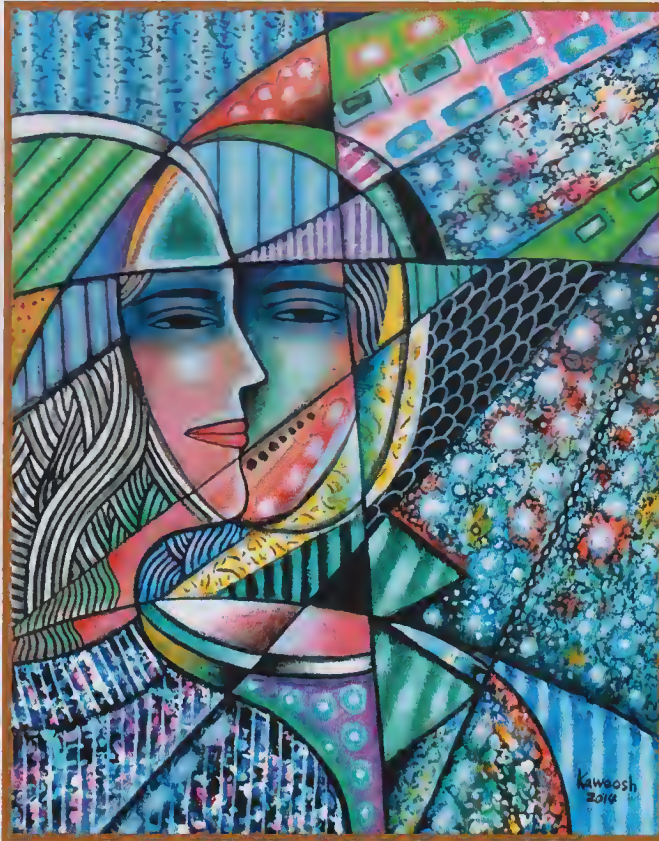


د. علي عبود المٌحمداوي

الإشكاليّة السّياسيّة للحدّاثَة

من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل



الكتاب الفائز بجائزة الإبداع في الفلسفة

الإشكالية السياسيّة للحدّثة

من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل

الإشكالية السياسيّة للحدّات

من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل

د. علي عبّود المَحْمَدَاويّ



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING





مكتبة
مؤمن قريش

الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1290-9

ردمك 978-9938-90-252-5

جميع الحقوق محفوظة



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناية المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055



كلمة للنشر والتوزيع

12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس

الهاتف: 0021671703355

الفاكس: 0021671706253

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر

الإهداء

إلى حبيبتي.

المحتويات

المقدمة	13
إشكالية البحث وفرضياته	
أولاً: إشكالية البحث	22
ثانياً: فرضيات البحث	22
1 - الفرضية الأولى: وجوب كبح الهيمنة العلمية على الفعل الإنساني	22
2 - الفرضية الثانية: إن حل إشكالية الحداثة السياسية تكمن في النظام السياسي الأصح ..	23
3 - الفرضية الثالثة: العقلانية التواصلية قادرة على تحديد أنموذج ديمقراطي بديل، يتجاوز	
مشكلات الأنظمة المغايرة	23

الفصل الأول

هابرماس وإعادة بناء مشروع الحداثة

المبحث الأول: بورغن هابرماس Jurgen Habermas، سيرته وأصوله الفكرية	27
المطلب الأول السيرة المعرفية لهابرماس	27
الطابع المرحلي لكتابات لهابرماس	31
المطلب الثاني الأصول الفكرية والفلسفية لهابرماس	35
- إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724 - 1804)	35
- هيجل Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)	38
- كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) وسيغموند فرويد Sigismund Freud	
(1856-1939)	41
- ادموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938)	46
- الأثر السوسيولوجي على هابرماس	48
أ - ماكس فيبر Maximilian Weber (1864-1920)	48
ب - جورج هيربرت ميد G.H.Mead (1863-1931)	50
ج - تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902-1979)	53
- جان بياجيه Jean Piaget (1896-1980)	57

59	- تأثير فلاسفة اللغة على هابرماس.....
65	- التأويل: (شلايرماخر - دلتاي - غادامير).....
71	- أثر مدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية)، ومجاوريتها على هابرماس.....
83	استنتاج.....
85	المبحث الثاني: الحادثة، معناها، ومقولاتها، ودلالاتها، عند هابرماس.....
85	المطلب الأول الحادثة: المعنى والسياق التاريخي لتبلور دلالاتها.....
85	التمييز الدلالي بين الحادثة والحديث والحادثة والتحديث.....
85	أولاً: الحادثة والحديث.....
88	ثانياً: الحادثة والحادثة أو الحداثيّة.....
90	ثالثاً: الحادثة والتحديث.....
91	التقابلات الذاتية لمفهوم الحادثة.....
91	النشأة والاستقرار.. بحث في الوقوف على معنى للحادثة.....
92	نشوء الحادثة والتصنيف الجغرافي.....
92	1- إتجاه النشأة الفرنسيّة للحادثة.....
94	2- إتجاه النشأة الإنجليزيّة للحادثة.....
96	3- إتجاه النشأة الألمانيّة للحادثة.....
98	4- الفكر الغربي ونشأة الحادثة (نظرة تكاملية).....
99	السياق التاريخي لتمظهرات الحادثة.....
107	المطلب الثاني مقولات الحادثة والحادثة.....
107	أ - الذاتية.....
111	ب - العقلانيّة.....
112	العقلانيّة من فيبر إلى هابرماس.....
117	ج- العلميّة.....
119	نقد هابرماس للعلميّة.....
121	المطلب الثالث الحادثة بوصفها مشروعاً لم ينجز بعد عند هابرماس.....
124	هابرماس من نقد الحادثة إلى إعادة بنائها.....
127	المبحث الثالث: الإشكاليّة السياسيّة للحادثة.....
127	المطلب الأول علاقة الحادثة بالنظرية والممارسة السياسيّة.....
129	المطلب الثاني مقولات الحادثة السياسيّة وأزماتها، وموقف هابرماس منها.....

130	انعكاسات الحداثة على النظرية السياسية.....
131	أولاً: مقولات الحداثة السياسية ونتائجها.....
131	1- الذاتية وإنتاج العلمانية والقومية.....
133	2- العقلانية وإنتاج البيروقراطية.....
137	3- العلمية وإنتاج التكنولوجيا.....
141	ثانياً: مشروع هابرماس لحل أزمت الحداثة (التواصل - التذات، والعقلانية، والتحرر).....
143	تعقيب نقدي.....

الفصل الثاني

فلسفة التواصل الشروط والتحقيق والنتائج

149	المبحث الأول: المعرفة والمصلحة وعوالم الفاعل.....
150	المطلب الأول المعرفة والمصلحة.....
152	عوالم - الفاعل (Actor-Worlds).....
157	الخطاب والحقيقة بين المعرفة والمصلحة.....
161	المطلب الثاني الأفعال الهادفة نحو السيطرة والنجاح.....
161	أ- الفعل الأدائي Instrumental action.....
161	- الأدائية، من تأسيس الأنوار والوضعية إلى نقد فرانكفورت.....
167	- التقنية والايديولوجيا الأدائية: اللوثيان الجديد.....
171	ب- الفعل الاستراتيجي Strategical action.....
171	- التأسيس الفيري والنهاية الأدائية من جديد.....
173	- التقنية والاستراتيجية السياسية - العسكرية (التسلح والموت السريع).....
174	- البيوتقنية والبيوتيقا والاستراتيجية: السيطرة عبر النسالة.....
181	- الموقف من التقنية.....
183	المبحث الثاني: التواصل: الفعل الهادف نحو التفاهم.....
183	المطلب الأول الفعل التواصل Communicative action معناه ومجاليه.....
186	مراحل الفعل التواصل.....
192	المطلب الثاني الفعل التواصل وعلاقة العالم المعاش بالمنظومة (النسق).....
193	العالم المعاش.. بيئة التواصل، ونتيجته المصنعة.....
196	النظام أو النسق.. واستعماره للعالم المعاش.....
200	معيارية النسق.....

المبحث الثالث: مضامين التواصل: الإتيقا والتداول والججاج	205
المطلب الأول إتيقا النقاش أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي	205
- مستويات إتيقا النقاش	209
خصائص إتيقا النقاش	214
المطلب الثاني اللغة كقدرة واستعمال، التداولية أداة التواصل نحو فهم سليم	215
- نظرية أفعال الكلام (أوستن- سيرل) والتأسيس للتداولية العامة الهابرماسية	220
أولاً: أوستن وهابرماس	220
- أصناف الفعل الكلامي	221
ثانياً: سيرل وهابرماس	223
المطلب الثالث الججاج: ماهيته وشروطه وغايته	226
- لماذا الججاج؟	230
كيفية فعل الججاج كتواصل	231
 المبحث الرابع: المجال العام، عقلنة السياسة تواصلياً	237
المطلب الأول المجال العام.. ماهيته وفاعليته	237
البُعد السياسي للمجال العام	245
صناعة الرأي العام	249
مأسسة النقاش في المجال العام والقواعد القانونية	252
المطلب الثاني الإعلام والدعاية في المجال العام	256
الإعلام ودوره في التواصل	257
الدعاية والهيمنة على المجال العام	259
تلخيص	263
1- الفعل التواصلِي السليم	263
2- الفعل التواصلِي المشوّه	263
3- الهيمنة على المجال العام وانبثاق أزمة الشرعية	263
تعقيب نقدي	264
1- المعارف والمصالح وإشكالية الاتصال والانفصال	264
2- إشكالية العالم المعاش	266
3- التحليل النفسي كعلم تحريري للعالم المعاش من اختراقات الأنساق- الأنظمة	269
4- محاربة نسقي السياسة والاقتصاد والانتصار للنسق الثقافي	269

- 270.....5- البيوتقنية بين التحسين والقسر
- 271.....6- الحوار المثالي وإشكالية واقعته
- 272.....7- سلطة فض النزاع ومشاكل الامتاع والريبة
- 274.....8- مضمون الحجاج والخطاب التواصل المباشر
- 275.....9- مشكلة حيز المجال العام

الفصل الثالث

الأسس العقلانية - التواصلية للفلسفة السياسية

- 279.....المبحث الأول: هابرماس وشرعية النظام السياسي
- 279.....المطلب الأول مفهوم الشرعية وأزمته
- 282.....مسوغات الشرعية في الدولة الحديثة
- 283.....التحولات البنيوية لأزمة الشرعية
- 292.....المطلب الثاني القانون وشرعة الحقوق والنظام السياسي
- 303.....المطلب الثالث الحقوق: تصنيفاتها، وشرعيتها عند هابرماس
- 307.....المبحث الثاني: الديمقراطية التشاورية ومشروع الحداثة السياسي
- 309.....المطلب الأول نماذج الديمقراطية وأزماتها
- 309.....أولاً: من الحق الخاص إلى الحقوق العامة وتقرير المصير
- 313.....الليبرالية والجمهورية.. والأصل المشترك
- 316.....ثانياً: أزمة الشرعية والإصلاح في دولة الرفاهية
- 321.....المطلب الثاني الديمقراطية التشاورية كنموذج بديل
- 327.....مبادئ الديمقراطية التشاورية - القانونية
- 329.....أهم سمات الديمقراطية التشاورية
- 337.....المبحث الثالث: المواطنة والدولة ما بعد القومية
- 339.....المطلب الأول تجاوز مفهوم الدولة - الأمة
- 342.....المطلب الثاني المواطنة العالمية والديمقراطية التشاورية
- 346.....الحقوق العامة
- 346.....الحقوق الانتخابية

المبحث الرابع: الدولة ومجتمع مابعد العلمانية.....	357
المطلب الأول الأصوليتان: العلمانية والدينية، وأثرهما في المجتمع المعاصر	359
الدين والأديان الأخرى، والدين والدولة	361
المطلب الثاني المجتمع مابعد العلماني	364
الإيمان والاعتقاد ومشروع القبول بالآخر	366
انغلاق الدين مشوهاً للتواصل أو متعذراً عليه ومعه	381
تعقيب نقدي	384
1- جدل الأسبقية بين البنية والفعل في المشروع القانوني	384
2- إشكالية الأخلاقيات السياسية	385
3- صعوبة القبض على معنى قار للديمقراطية التشاركية	387
4- الديمقراطية التشاركية بين التمثيلية والمباشرة	388
5- عودة إلى النسق السياسي والمركزية الأنوارية	388
6- الديمقراطية التشاركية وإشكالية الاختلاف القيمي	389
الخاتمة	391
المصادر والمراجع	407

المقدمة

يساورنا الشك والحيرة، في الكفاية والاشباع والفهم والافهام، حينما نتناول موضوعاً فلسفياً كبيراً على المستوى الكمي والكيفي، وغزيراً بمادته الفلسفية وكثرة تداخلاته الفكرية؛ ولذلك فموضوع هذا الكتاب يثير الكثير من إشكالات التفكير الفلسفي: بشكها، وحيرتها، وأشكلتها.

إنه موضوع التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية المعاصرة، ولاسيما لدى فيلسوف لم يأخذ فكره الحيز المطلوب من الكتابات والتراجم في اللغة العربية، وتصعب الإحاطة بالجدور الفكرية والتأسيسية لمشروعه، ذلك هو: الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس.

وسنحاول في هذا الكتاب الكشف عن الملامح والأسس الفلسفية التي عول عليها هابرماس في تنظيره لنسق جذري من إعادة بناء مفهوم الحداثة إلى انبثاق الإشكالية السياسية عنه، وحتى الوصول إلى إيجاد حلول وتأسيسات من شأنها أن تسهم في تبيان المعالم النظرية لأطروحته.

يحاول هابرماس، **كلحظة أولى**، جاهدًا الانفكاك من فلسفات الذات التي جاء بها العصر الحديث، فمنذ الذاتية الديكارتيّة الانطولوجيّة والعرفيّة، إلى ميكانزمات الذاتية عبر المقولات والإطار الصوريّ الكانطيّ، ومن ثمّ إلى الذات الباحثة عن معناها تاريخيًا مع هيغل، والطبقة بوصفها ذاتاً مع ماركس، كل ذلك شكّل لدى هابرماس هاجس تخوف وقلق، صُعب التخلص منه في تاريخ الفلسفة، إلّا أنّه يحاول الانعطاف بمسار هذه المشكلة نحو نوع من النظرية التي لا تحيلنا إلى الذات أو ما يقابلها من موضوع، بل إلى جدل بين ذاتيّ تقترن فيه الذوات نحو تحقيق المطالب التي عجزت عن تحقيقها فلسفة الوعي - الذات؛ ولذلك فهي محاولة تأسيسية للكشف عن الحقيقة، ومعاييرها، وهذا هو صلب الفلسفة، أما **اللحظة**

الثانية، التي يتطلبها التسق الهابرماسي، فهي تحويل مسار هذه النتيجة التداوتية نحو إعادة تشكيل الوعي الإنساني، ومن ثم الارتفاع به نحو جميع مستويات شأنه، بما فيها السياسة. ولذلك كله، وبعد أن يحاول بناء معيارية تداوتية، يبحث عن إطارها، فيجده في فلسفة التواصل، التي تعطي دوراً أكبر للتفاعل الإنساني، وتحمل بذلك عبء التفسيرات المطلوبة لعلاقة الإنسان بذاته وبالمجتمع والطبيعة، وعليه ينتقل هابرماس إلى لحظة ثالثة هي كيفية تطبيق هذا المنهج سياسياً، محاولاً الإجابة عن التساؤلات التي عجزت الحداثة الذاتية عن حلها، والتي تتمحور في إشكال تحقيق مجتمع متساو ومتحرر، مع وجود نظام سياسي شرعي، يبغي تحقيق العدالة وحفظ الحقوق الإنسانية.

هكذا انبثقت إشكالية البحث، فهي نتيجة لبناء نسقي، كما هي مقدمة لإنجاز أطروحة في الفلسفة السياسية، تقتضي حمل مشعل الديمقراطية كشكل للنظام السياسي، لأن الديمقراطية - طبقاً لهابرماس - هي الوجه الآخر للعقلنة، والتي بدورها هي مهمة الفلسفة الفعلية اليوم، وذلك لا يتحقق إلا بالنقد، فالنقد ضامن لديمومة المشروع الحداثي، كما الديمقراطية ضمان لسلامة علاقة الفرد بالسلطة والمجتمع؛ ولذلك فالنقد بمعناه الهيجلي الآخذ بفكرة الجدل والتفاعل بين الذات - السيد والعبد، يحول غاية هابرماس نحو محاولات لعقلنة الممارسة الإنسانية، وهذا ما يطمح له الأخير، أيضاً، بسبب إرثه الماركسي للمزاوجة بين النظرية والتطبيق.

تلك اللحظات سترافق بحثنا مع هابرماس من أجل إعادة بناء إطار شامل لرؤية هابرماس في الفلسفة السياسية، يمكن أن تصف التحولات وتفسرها وتكشفها، وإعادة التشكل التي قصدها وكتب عنها هابرماس، معالجة لأشكال النظم الفاسدة والعلاقات المشوشة بين النظام أو التسق بسياسته واقتصاديته مع عوالمنا المعاشة أو عوالمنا الحياتية اليومية، وكيف يمكن تحصيل التحرر من تلك الهيمنات؟ ولذلك فهو يُرفق كل التأسيسات بنسق موازي لها، لا ينفك عن أية لحظة من اللحظات السابقة، على شكل المعرفة المتعلقة بالمصالح البشرية، فلا يمكن للمعرفة، مع هابرماس، أن تُختزل بالعلمية وما أنتجته الوضعية، ولا يمكن أن تكون صورة ميتافيزيقية بعيدة عن البراكسيس الاجتماعي، علاوة على أنها لن

تستطيع تحقيق ذلك بلا نوع من التأمل الذاتي، والنقد. وهذا ما يرافق كل عمليات البناء وكشف التشويهات التي يشخصها هابرماس. وبما أن مشاريع إعادة التشكل هذه هي محاولات لم تنجز أو تكتمل بعد، فالمشروع الهابرماسي يمتاز بكونه مفتوحاً ومطاطاً، يقبل كثيراً من التطبيقات، ولا يهمننا في بحثنا سوى البحث عن محاولات الانجاز والتطبيق على مستوى الفلسفة السياسية.

وفي موضوع الفلسفة السياسية يستحضر هابرماس أدواته الفلسفية مشفوعة بالقانون والاجتماع والتحليل النفسي واللغويات، فهو لكي يقيم شكلاً وافياً لنظام سياسي مقبول، ومتفق بشأنه، يحاول بعد الكشف عن الأمراض الاجتماعية، كممارسة للتحليل النفسي، أن ينتقل لموضوعة التنشئة الاجتماعية التي تتطلبها البيئة التواصلية الشفافة، والتي تقوم بمهمة الإعداد لفكرة المساواة في الحقوق والواجبات، وإملاك القدرات المتكافئة، لكي يتصل ذلك بمشروع اجتماعي آخر هو نظرية الأنساق أو المنظومات وكيف أن المنظومات المتميزة عن العوالم المعاشة، والمتسلطة عليها- كالأنساق السياسية والاقتصادية والدعاية- تستدعي الإستعانة بالتحليل النفسي تارة، وبالنقد أخرى، من أجل تحقيق نوع من العلاقة السليمة بين الطرفين، ولا يتم تحقيق ذلك بالشكل المطلوب، إلاّ بواسطة نوع من القانونيّة والتشريع الوضعي المتفق عليه والمجمع بشأنه، وهكذا تبرز مهمة القانون كنظرية في التوفيق بين مطالب المجتمع وسلوك الأنساق، والذي يتسم بالنفعية والربحية والهدفية نحو الضبط والترشيد العقلائي.

وتطبيق الفاعلية التواصلية على الممارسة السياسية سيحتم البحث في إعداد المجال العام، الذي توكل إليه مهام رفع المطالب المجتمعية بإتجاه النظام السياسي، وذلك المجال هو الفضاء الذي يجمع بين آراء المواطنين والذي تطفو عليه الكثير من النزاعات والجدالات حول قضايا المسألة السياسية، وسيحاول هابرماس إضفاء بعد لغوي- تداولي على الأخلاق النظرية التي تشكل الفعل الإنساني، لينتج نوعاً من الشروط اللغوية- الأخلاقية، التي تقوم بدور الحاكم والمراقب للفعل والقرار السياسي، بهذه الإحالة يعود بنا هابرماس إلى الأخلاقية السياسية لدى كانط، إلاّ أنّه يشفعها ويزيد عليها البعد اللغوي.

ولذلك يسم هابرماس مشروعه في الديمقراطية، بالتداولية والتشارورية من جهة التأسيس والفحوى المطالبية، وبالقانونية من جهة الإطار المنظم للممارسة الديمقراطية، فتصبح ديمقراطية تشارورية - قانونية.

ولا يقف هابرماس عند الحد الذي يرى فيه حلاً لإشكالية نظام الحكم وشكله، بل يحاول أن ينجز المهمة بإعادة هم التساؤل الحداثي عن المواطنة وعالميتها، ويبحث في طبيعة المجتمع المعاصر وبكل تعقيداته، ويتساءل عن إمكانية الانتقال من النموذج القومي وحدوده الوطنية إلى نموذج مابعد الدولة القومية عابراً كل الحدود الوطنية، حاملاً معه موضوع المواطنة كجواز مرور، ولا يرى ذلك ممكناً إلا من خلال التحققات التاريخية الفعلية كالاتفاق العالمي على مبادئ أخلاقية-سياسية، مثل حقوق الإنسان الطبيعية والسياسية والاجتماعية والثقافية، كما يجد في التطبيقات النظامية، لهيئات دولية، وإتحادات إقليمية، نوعاً من الإمكانية العملية لفكرة المواطنة العالمية، التي بقدر انطلاقها من أسس أخلاقية سياسية، تكون قادرة على تأسيس دولة عالمية على الأسس ذاتها. وفي محاولته هذه يكشف هابرماس عن صعوبة تقف عائقاً في سبيل تحقق المشروع العالمي، وهي مشكلة العلاقة بين النظام العلماني والدين من جهة، ومشكلة العلاقة بين الأديان والثقافات المتعددة من جهة ثانية، فينحت مفهوماً جديداً يحاول فيه الخروج من أزمة الركون إلى العلمانية أو الدينية، وذلك بمفهوم يصف به العالم المعاصر بأنه عالم مابعد العلمانية، عالم يوطر بأسس قانونية وضعية تقوم على التواصل والنقاش في شرعيتها، وترى في الدين فاعلاً مهماً وكبيراً لترسيخ المقبولة ولتحقيق جماعات ضغط ناشطة، لأن الدين يبحث عن المهمشين والمبوزين ويحاول أن يطالب بحقوقهم، وذلك يشكل فاعلية مهمة في المجتمعات الديمقراطية.

وسيتناول كتابنا هذا البناء الفلسفي بنوع من الترتيب المنطقي الذي يقوم على ربط الأول بالثاني بعده، واستناداً إلى ذلك يقع كتابنا في ثلاثة فصول هي:

الفصل الأول: سنتكلم في مبحثه الأول عن الأصول الفكرية لهابرماس،

وسنعرض في المبحث الثاني إشكاليات مفهوم الحداثة وتلقيه بشكل يتناسب مع ما يراه هابرماس، ويقتضيه مشروعه في التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية، وذلك

في البحث في معنى الحداثة، ومقولاتها: الذاتية، والعقلانية، والعلمية، وما نتج عنها من أزمات. وفي المبحث الثالث من هذا الفصل نحاول أن نبين كيفية ظهور الإشكال الفلسفي للحداثة السياسية، وكيف انبثقت مقولات فرعية لمقولات الحداثة وهي مقولات الحداثة السياسية كالقومية، والعلمانية، والبيروقراطية، والتكنوقراطية، وبعدها سنحاول أن نعرض كيف استطاع هابرماس حل تلك الأزمات؟

وفي المبحث الأول من الفصل الثاني سنعرض أهم أسس الخطاب الهابرماسي، من تأسيسه لتصنيفات المعارف وارتباطها بالمصالح إلى عوالم الفعل الإنساني، وسنقف في المبحث الثاني عند مفهوم الفعل التواصلي وماهيته وكيفية تحقيقه ومراحله المنهجية، واختص المبحث الثالث في تبين مضامين الفعل التواصلي وشروطه، من الإتيقا (الأخلاق النظرية)، إلى اللغويات - التداولية، إلى الحاج (أداة التواصل) إلى الإجماع (غاية التواصل)، وفي المبحث الرابع سنكشف عن التطبيق المعياري والمضموني للفعل التواصلي في المجال السياسي، حينما نبحت في مفهوم المجال العام والمجتمع المدني وعلاقة كل منهما بالنظام السياسي.

وستتكم في المبحث الأول من الفصل الثالث عن مفهوم الشرعية في النظام السياسي وأزمته، والكيفية الجديدة التي يراها هابرماس لحل تلك الأزمات، والتي توافقت مع المسوغات الأسطورية والميتافيزيقية لمصدر الشرعية ومعناها. وفي المبحث الثاني، سنعرض مشروع هابرماس في النموذج الديمقراطي كبديل شرعي للنظام السياسي المنقوص الشرعية، وهو النموذج الديمقراطي التشاوري - القانوني، وسنتطرق في المبحث الثالث من هذا الفصل إلى مفهوم المواطنة وعلاقته بالدولة القومية وما بعد القومية، ومن ثم سيكون المبحث الرابع والأخير مبحثاً مخصصاً لموضوع علاقة الدولة بمجتمع ما بعد العلمانية.

إشكالية البحث وفرضياته

إشكالية⁽¹⁾ (*) البحث وفرضياته:

من أجل منهجة البحث بدقة أكثر، وفهم معنى الأطروحة السياسية للحدثة عند هابرماس، وكشف التحول من فلسفة الوعي والذات إلى فلسفة التواصل،

(*) الإشكالية Problematic:

لغويًا: يقال "أشكل الأمر: إلتبس. وأمور إشكال: ملتبسة. وبينهم إشكال أي لبس. والأشكال: الأمور والحوائج المختلفة فيما يتكلف منها ويهتم لها". (ابن منظور، لسان العرب، مج 7-8، دار صادر، بيروت، ط 4، 2005، ص 119).

واصطلاحًا: تعني الإشكالية التوسع في مشكلة ما عن طريق التأمل، وهي بذلك تمثل البحث في موضوع معين، ولكنه مع ذلك بحث في منتهى الانفتاح، أي أن كل الحلول هي منذ البداية ممكنة. وبعبارة أخرى: إن الإشكالية تشير إلى: فن صياغة وطرح المشكلات بوضوح، وهي أيضا فن حلها بدقة مع تتبع تحولها في التأمل الفلسفي. (ينظر: ديريه جوليا، قاموس الفلسفة، نقله إلى العربية فرنسوا أيوب وأيلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان، بيروت، 1992، ص 38). ويعرف لالاند الإشكالية بأنها: "سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة (ربما تكون حقيقة) لكن الذي يتحدث عنها لا يؤكدها صراحة... بالمعنى الدارج: الإشكالي هو المشكوك في أمره الذي يمكن إثباته بجانب دون برهان كافٍ، وتالياً ما يمكن اعتباره كأنه بقي معلقاً". (أنديره لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط 2، 2001، ص 1051). والإشكال عند الفلاسفة "صفة لقضية لا يظهر فيها وجه الحق، ويمكنها أن تكون صادقة، إلا أنه لا يقطع بصدقها". (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ط 1، 1385 (تاريخ إيراني)، ص 379). ويرتبط "مفهوم الإشكال بالحالات التي نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين، دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشر واضح لما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات المتعددة... والإشكال الفلسفي ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن هناك تضارباً بين معتقدين أو أكثر، أو بين مبدئين أو تصورين أو أكثر، من المعتقدات أو المبادئ أو التصورات التي نعتبرها أساسية لحياتنا، أو ضرورية لفهم العالم حولنا، أو لإعطاء حياتنا ونشاطاتنا معنى، أو ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن معتقداً، أو مبدأً، أو تصوراً من النوع المشار إليه، غير متماسك في ذاته". (عادل ضاهر، مادة إشكال، الموسوعة الفلسفية العربية، مج 1، تحرير معن زيادة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1988، ص 74).

وسنعمد دلالة الإشكال بمعنى الاحتمالية والالتباس المتعلق بحقيقة الموضوع، نسبة إلى وجود آراء مختلفة في موضوع الحدثة وانبثاق إشكالاتها السياسي والتي ستأخذ لدينا معنى مجموعة المشكلات التي تشكل بسبب خلاف ونزاع فكري وفلسفي، وكشف التحولات الملازمة لموضوع البحث، وتوظيف هذه المنهجيات في ربط وتوضيح العلاقة بين دلالة الحدثة ومشروع السياسة عند هابرماس.

وجدنا من الأنسب أن نعرض ما يثيره موضوع البحث من إشكالية، ومن ثم طرح فرضيات يسعى البحث إلى التحقق من تطابقها مع المقدمات التي انطلق منها والنتائج التي انتهى إليها. وذلك يتيح نوعاً من المنهجية التحليلية والنقدية.

أولاً: إشكالية البحث:

ما أسس الحداثة السياسية عند هابرماس؟ وكيف للعقلانية التواصلية أن تصبح أداة لتحقيق مشروع حدثوي سياسي هو الديمقراطية التشاركية؟ هذه هي إشكالية بحثنا.

والإشكالية تنبثق هنا، لأن هنالك صراع نظري وتطبيقي داخل فضاء وبنية مشروع الحداثة السياسي يتراوح بين كونه مشروع الأنظمة الواحدة الاستبدادية التي تدعي العقلانية الموروثة من العقل الأنواري، وبين كونه مشروع للديمقراطية والتعددية والحرية، وإذا كان الأخير هو النموذج المنبثق عن الحداثة السياسية، فأي منها هو المطلوب؟ أهو الليبرالية أو الجمهورية - الاجتماعية، الاشتراكية؟ هكذا ينبثق إشكال البحث، وسيمثل الوقوف على مشروع هابرماس في الحداثة السياسية، كما أشرنا آنفاً، محاولة في استقرار مشروع الحداثة السياسية، عبر نموذج الديمقراطية التشاركية.

ثانياً: فرضيات البحث:

1 - الفرضية الأولى: وجوب كبح الهيمنة العلمية على الفعل الإنساني.

إن الأيديولوجيا هيمنة وقمع وقسر للإنسان، وسلوكه، واختياره، وإستقلاله، وحرية، وحقوقه، والعلمية اليوم هي تلك الأيديولوجيا، وحينما تكون ممارسة الأيديولوجيا بهذا القدر من إهدار حقيقة الإنسان ووجوده، فإن الغاءها أو الخلاص منها أو كبح هيمنتها وتجاوز حدودها من أجل الفعل الإنساني، يعد الخطوة الأولى لمشوار نقدي حدثوي، يقوم على كشف الحقائق خارج الإطار العلمي، ولا سيما الكشف عن القدرة الإنسانية التواصلية عبر التداول اللغوي

والنقاش الحر، بعد التأكد من خلوها من كل أشكال الادجلة التي قد تحضر عن طريق التراث أو الفهم المسبق، ومن ثم على مستوى الخطاب السياسي. لذلك يدخل مبدأ العقلنة في تقسيم فاعليات الإنسان بين العلمية والعملية والتحررية.

2 - الفرضية الثانية: إنَّ حل إشكالية الحادثة السياسية تكمن في النظام السياسي الأصح.

الإشكالية السياسية للحادثة هي إشكالية تأسيس النظام السياسي وشكله ومرتكراته وشرعيته، وبالتالي البحث في أصوله الفلسفية والقانونية والاجتماعية، والبديل العقلاني هو النظام الديمقراطي في دولة القانون.

3 - الفرضية الثالثة: العقلانية التواصلية قادرة على تحديد أنموذج ديمقراطي بديل، يتجاوز مشكلات الأنظمة المغايرة.

إنَّ التفاعلات الاجتماعية ومطالبها، وإستجابات السُّلطة السياسية ومخرجاتها، هما طرفا المعادلة السياسية، والوسيلة لتحديد مشاكل النظام السياسي، ومن ثمَّ فإنَّه تقع على عاتق الفعل الاجتماعي التحرري، مهمة البحث والتأسيس لنظام سياسي أفضل، وأصلح، متجاوزاً مواطن العجز في الأنظمة التقليدية. وهذه المهمة تقوم العقلانية التواصلية بالموازنة بين الطرفين (المجتمع والدولة) بنوع من التواصل الاجتماعي والإجماع حول حقائق قانونية تصنع مفهوم الدولة الديمقراطية- القانونية- التشاورية، وهي دولة عقلانية لأنَّها قائمة على التوافق حول الحقائق والإجماع التشاوري.

الفصل الأول

هابرماس وإعادة بناء مشروع الحداثة

المبحث الأول: هابرماس، سيرته وأصوله الفكرية:

المبحث الثاني: الحداثة، معناها ومقولاتها، ودلالاتها عند هابرماس:

المبحث الثالث: الإشكالية السياسية للحداثة:

يورغن هابرماس Jürgen Habermas،

سيرته وأصوله الفكرية:

المطلب الأول

السيرة المعرفية لهابرماس:

يورغن هابرماس: هو الفيلسوف الألماني المولود عام 1929، في دوسلدورف الألمانية، والذي يُعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت (*) المعروفة

(*) مدرسة فرانكفورت (معهد الأبحاث الاجتماعية في مدينة فرانكفورت): هي حركة فلسفية - اجتماعية - نفسية، نشأت بمدينة فرانكفورت سنة 1923. وبدأت هذه الحركة في معهد الأبحاث الاجتماعية بالمدينة، وترأس المعهد عند تأسيسه كارل جرينبرج والذي كان مؤرخاً اقتصادياً واجتماعياً وهو وثيق الصلة بالماركسية، وقد مثل المرحلة الأولى للجيل الأول للمدرسة، بينما بدأت المرحلة الثانية في الثلاثينات مع هوركهايمر، وجمعت المدرسة حينها مع فلاسفة من أمثال: والتر بنجامين، ثيودور أدورنو، أريك فروم، وهربرت ماركيز، وقد هاجرت الحركة إلى جنيف سنة 1933 مع وصول هتلر للحكم في ألمانيا، ثم إلى الولايات المتحدة أثناء الحرب، قبل أن تعود مجدداً إلى ألمانيا في بداية الخمسينيات، ومن ثم بدأت المرحلة الأخرى التي مثلت الجيل الثاني مع يورغن هابرماس وهو الممثل الأكثر شهرة للمدرسة، حينها ولا يزال. سُميت منذ نشأتها بصفة نشاطها وإتجاهها المعرفي الفلسفي وهو الإتجاه النقدي، فأطلقت تسمية النظرية النقدية على مدرسة فرانكفورت (مع هوركهايمر). (ينظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أوياء، طرابلس - ليبيا، ط2، 2004، ص 37 وما بعدها). ويتداول الكلام اليوم عن جيل ثالث للمدرسة والذي يمثل بتميز أكسل هونيث بنظريته عن الاعتراف وهي نظرية متممة بمحملها لنظرية الفعل التواصلية لهابرماس، وكذلك سيلا بن جيب تلميذة هابرماس، وبالإجمال يشكل الجيل الثالث امتداداً لفكر هابرماس. (للتوسع ينظر: كمال بو منير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010، ص 103 وما بعدها). وستناقش دور هذه المدرسة في التأثير على هابرماس تبعاً في البحث.

بالمدرسة النقدية أو النظرية النقدية، وأكثرهم شهرة فيها في الحقبة المعاصرة⁽¹⁾، والذي عاصر أعنى الأنظمة الاستبدادية في القرن العشرين، وهي النازية، حتى انعكس تأثير تلك المعاصرة على تعريفه لنفسه، فنجدته يعرف نفسه بأنه "من جيل المثقفين الألمان الذين كبروا في حقبة النازية، وبلغوا الرشد في نهاية الحرب العالمية الثانية"⁽²⁾، وإذا كانت هناك "شخصية فكرية حيّة، أثارت وماتزال تثير الجدل في الأواسط الفلسفية، والاجتماعية، واللغوية، خلال العقدين الأخيرين من الزمن، في ألمانيا والغرب عموماً، بما فيه أمريكا الشمالية، فهي دون شك شخصية يورغن هابرماس، أما أسباب هذا الاهتمام الاستثنائي بهابرماس ونظرياته فهي كثيرة ومتنوعة، إلا أن هناك سببين رئيسيين ذاتيين لم يجرِ الحديث عنهما بشكل واف، ألا وهما: الجرأة والصراحة، حد استفزاز الخصوم والمريدين على حد سواء، ومن جهة ثانية موهبة الذكاء التي أتاحت له التنقل، وأحياناً القفز السريع من فكرة إلى أخرى ومن صورة حسية إلى أخرى تجريدية وذلك بنسق شعوريّ حاد غير عابئ بإعطاء مسوغات وحجج وافية لإيغاله العميق في التحليلات الذاتية، أي أنه تقلب، نوعاً ما، بوعي ملائم لروح التطور والتغير الحديثين"⁽³⁾.

يعد هابرماس جزءاً أساسياً مما يسمى بنادي الخمسة، والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين، والمتضمن كل من ريكور (P.Ricoeur)^(*) وليفيناس

(1) فرانسوا أولد، "هابرماس - جدلية العقل الحديث"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، ط1، 2004، ص 152.

(2) المرجع نفسه، ص 151.

(3) حسين الموزاني، هامش ترجمته لـ مقالة هابرماس، "تيودور أدورنو"، مجلة عيون، العدد 1، سنة 1995، منشورات الجمل، ص 50.

(*) بول ريكور P.Ricoeur (1913-2005): فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر، من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الهرمينوطيقا والسرد. أشهر كتبه: محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا - التاريخ والحقيقة-الزمن والسرد- الخطاب وفائض المعنى. (ينظر للتوسعة: مقدمة جورج هـ. تايلور لكتاب بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002، ص 5-7).

(E.Levinas) (*) و جاك دريدا (J.derrida) (**) و كارل اوتو آبل (K.O.Apel) (***)، علاوة على يورغن هابرماس (HabermasJ.)⁽¹⁾، وهو بذلك يعد من "أكبر فلاسفة الغرب اليوم، وأهم الفلاسفة الألمان المعاصرين، وقد قادته فلسفته المهمومة بالإنسان إلى الانتقال إلى مواقع النزاعات بنفسه، إلى إيران وإلى الشرق العربي وإلى ألبانيا وإلى بلدان عدة، أفريقية، وآسيوية. وبسبب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير، فإنه يكاد أن يكون أهم فيلسوف اليوم، بالمعنى التقني لكلمة فيلسوف"⁽²⁾، وقد "اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف، فمن السمات لهذا

(*) إيمانويل ليفيناس E.Levinas (1906-1995): فيلسوف فرنسي من أصل يهودي صاحب "إيتيقا الغريبة" و كاتب العديد من التفاسير حول التوراة. ساهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا. اقترح ليفيناس أن يؤسس فلسفة لا تواصل المشروع الميتافيزيقي الغربي القديم في سعيه نحو الحقيقة، بل إيتيقا تؤسس لخير مشدود إلى الحق. (ينظر: جون ليشته، همسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 241-247).

(**) جاك دريدا J.Derrida (1930-2004): فيلسوف فرنسي وُلد ونشأ في الجزائر، عُرِفَ بأنه مؤسس التفكيكية. حاول الكشف عن المركبات الميتافيزيقية في الفلسفة الغربية أو العقل الغربي. بمجمله، عبر استراتيجيته التفكيكية، وعمله الضخم هذا كان له تأثير عميق على النظرية الأدبية والفلسفة الأوروبية وهو ذو علاقة جذورية بنيتشه وهيدغر ومحاولة الأخير في برنامج التقويض للحضور الميتافيزيقي. أشهر أعماله هي "في علم الكتابة". (ينظر: المرجع نفسه، ص 221).

(***) كارل اوتو آبل K.O.Apel (1922 -...): فيلسوف ألماني ولد في مدينة دوسلدورف، وأستاذ فخري في جامعة فرانكفورت. له أعمال عدة منها في مجال الأخلاق، وفلسفة اللغة والعلوم الإنسانية. وكتب على نطاق واسع في هذه الميادين، على الرغم من أن الكثير من عمله لم يتم ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، أثر في هابرماس الكثير ولاسيما في نظريته في أخلاقية النقاش. (ينظر: مقدمة عمر مهيل لترجمته كتاب كارل اوتو آبل، هابرماس ضد هابرماس، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، ط1، 2005، ص 11).

(1) ينظر: دافيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة تحرير: جاك روبير وايف غودمي (مجلة فرنسية) ترجمة: محمد عرب صاصيلا، مراجعة وسيم منصوري، العدد 6، 2007، هامش ص 1423.

(2) مقدمة وحيد عبد المجيد لكتاب عصام عبد الله، يورغن هابرماس.. سيرته وفلسفته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006، ص 5.

المسار، الدخول إلى المؤسسة الأكاديمية الجامعية، ومتابعة الدراسة الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجة الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل، مثل كانط، وهيغل، وهوسرل^(*)،... كما أن ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية الهامة خارج إطار المؤسسة الجامعية⁽¹⁾. فقد فيلسوفاً نسقياً كبيراً كسلالة الفلسفة الألمانية، وأعطاه البعض رتبة عالية، وتميزاً كبيراً، لما أنجزه وأنتجه من أفكار ونظريات، حتى أصبح يقارن لديهم بهيغل⁽²⁾.

بدأ أكاديمياً فلسفياً، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته "النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ" والمنشورة عام 1954. إلا أن اهتمامه الاجتماعي فاق التخصص الأكاديمي، فعرف بكونه عالم إجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات، ولاسيما المجتمع الرأسمالي، وتحليلاته في ألمانيا خصوصاً، وأوروبا على العموم، وفي نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات كان هابرماس مساعداً لأدورنو^(**) في فرانكفورت،

(*) إدmond هوسرل Edmund Husserl (1859-1938): فيلسوف ألماني ومؤسس الفينومينولوجيا أو الفلسفة الظاهرية، آمن بالاستقلال الفكري وضرورة احترام حرية التعبير ولم ينضوي تحت لواء النازية، له أعمال مهمة منها: (الفلسفة علماً دقيقاً) و(أزمة العلوم الأوربية). (ينظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ب.ت، ص 316-317).

(1) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت-من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص 88-89.

(2) ينظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أوبا، طرابلس - ليبيا، ط2، 2004، ص 25.

(**) ثيودور أدورنو Theodor Adorno (1903-1966): فيلسوف ألماني، ولد في فرانكفورت، وهو ينحدر من وسط موسيقي، توجه بسببه نحو الاهتمام بجماليّة الموسيقى، كتب أطروحته عن كيركجارد، في عام 1938، وأصبح عضواً رسمياً في معهد الأبحاث عام 1938، تنقل من ألمانيا إلى فينا إلى لندن ومن ثم إلى الولايات المتحدة، وشارك هوركهايمر في إعادة تأسيس معهد الأبحاث الاجتماعية كما شاركه في عدد من الكتابات منها: كتاب نقد العقل وجدل التنوير، وأصبح المدير المساعد لمعهد الأبحاث. (ينظر: بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2005 ص 16-18).

ثم أصبح لاحقاً أستاذاً للفلسفة ومديراً لمعهد "ماكس بلانك" في ستاربرغ في ألمانيا⁽¹⁾.

الطابع المرحلي لكتابات هابرماس:

تميّزت أعمال هابرماس بنقدها للنزعة الوضعية، ولاسيما حضور هذه النزعة في كتابات ماركس⁽²⁾، ولا جدال في انتماء هابرماس إلى اليسار، إلا أنه وربما بشكل غير متوقع، ينتقد التقاليد الفكرية التي ينتمي إليها، وقد قدم نقداً جذرياً للماركسية⁽³⁾، ويرفض الفكرة الماركسية التقليدية، القائلة: إن نقد النظام الرأسمالي يجب أن يقوم على الدور المتميز للبروليتاريا⁽⁴⁾.

ركّز هابرماس في مجمل عمله على السعي لإيجاد أسس معيارية مناسبة لنظرية اجتماعية نقدية، وإعادة بناء مفهوم العقلانية، ولاسيما العقلنة الاجتماعية، فهو ينتقد رد العقلانية إلى مجرد أداة حاسبة خالصة، كما حاول بناء مفهوم يسمح بفهم جيد ونقد أفضل للضرورة الوحيدة الجانب للتعقيل الاجتماعي التي تميز نمو الرأسمالية، إذ إن هناك نزعة متزايدة لدى المجتمع إلى تهميش الإنجازات الواعية المعيارية والجمالية، لصالح إنتاج تقني⁽⁵⁾، وقد أوضح معنى ارتباط المعارف الإنسانية بمصالحها، وأن "النظريات العلمية تنتج معارف قابلة للاستعمال التقني، ولكنها لا تنتج معارف توجيهية أو موجهة للمعاملة"⁽⁶⁾ في حين أن المصالح الإنسانية الأخرى تنتج معارف مساوقة للمعرفة العلمية وإذا كانت المصلحة في السيطرة

(1) ينظر: جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ص 376.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 377.

(3) ينظر: أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 346.

(4) ينظر: رينر روشليتز، "ماركس، هابرماس والديمقراطية الراديكالية"، ترجمة: سليم قندلفت، مجلة الفكر السياسي، العدد الثامن، شتاء 2000، اتحاد الكتاب العرب - سوريا، ص 48.

(5) المرجع نفسه والصفحة.

(6) بورغن هابرماس، "حول نظرية المعرفة عند نيتشه"، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 58-59، مركز الإنماء القومي، 1988، بيروت، ص 76.

على الطبيعة أنتجت العلم، فإنَّ المصلحة في إنشاء علاقة إنسانية - اجتماعية، قد أنتجت العلوم التأويلية والتاريخية، والمصلحة في الانعتاق من الهيمنة وكشف أنواع الوعي الزائف، أنتج المعرفة التحررية النقدية⁽¹⁾، ولا يمكن أن ندعي أن هابرماس كان بذلك ينتمي لمذهب ضد الماركسيّة، أو إلى مذهب محدد بعينه، فقد كان ومازال نص هابرماس "ومنذ الخمسينات وإلى الآن يحفل بمراجع لا حصر لها، ويدمج في ثناياه أكثر من اهتمام فكريّ وعلميّ، فضلاً عن أنّه لم يبق سجين الإطار الفلسفيّ الألمانيّ بقدر ما انفتح على الكتابات الفلسفية والعلمية المعاصرة سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية. كل هذا جعل النصّ الفلسفيّ لهابرماس نصّاً تركيبياً متعدد المناهل، متنوع المراجع لا يستقر على اسم أو كتاب أو مدرسة حتى وإن اعتبر مكملاً للنظرية النقدية التي نعتت أحياناً بمدرسة فرانكفورت⁽²⁾". وحتى أن تقسيم التسق الفكريّ الفلسفيّ إلى توكيميّ، وهو صفة للفلسفة الألمانية، وتحليليّ، وهو صفة لفلسفة العالم الانجلوسكسونيّ، ينهار أمام محاولات هابرماس إذ إنّّه "يسعى إلى الإفادة من الفلسفة التحليلية في بناء نظرية الفعل التواصليّ، فيريد لنظريّته أن تجمع بين دفتيها تركة النظرية النقدية القاريّة [الأوربيّة]^(*) وتجديدات فلاسفة اللغة الانجلوسكسونيين⁽³⁾".

بذلك ظل هابرماس ذلك المزيج الصعب في تبويبه فلسفياً من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه سعى إلى بناء نسق فلسفيّ شأنه شأن جل الفلاسفة الألمان، وذلك عبر نظرية تفسر وتصف وتحلل وتنقد تواصل الفرد مع غيره اجتماعياً، وفلسفياً، وأخلاقياً، وسياسياً، معتمداً آليات: فلسفية، واجتماعية، وتأويلية،

(1) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايدولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 146.

(2) محمد نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، بيروت، ط2، ص 8.

(*) ماين العقوفين [...] من وضع الباحث داخل النص، وأينما سيرد ذلك فهو يشير لتدخله.

(3) مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، تعريب وتقرير: محمد الشّيخ وياسر الطائي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 9.

وَلُغَوِيَّةٌ، وَنَقْدِيَّةٌ، حَاوَلَ جَمْعُهَا فِي كِتَابِهِ: نَظَرِيَّةُ الْفِعْلِ التَّوَاصُلِيِّ "The Theory of communicative Action"، حَتَّى أَنَّ الْبَعْضَ يَرَى أَنَّهُ «لَا يَوْجَدُ عَمَلِيًّا، فِي الْفِكْرِ الْمَعَاوِرِ، عَمَلٌ يَشْبَهُ مَوْلاَفَاتِ هَابِرْمَاسَ، مِنْ نَاحِيَةِ طَابَعِهَا الْمَعْمَارِيِّ وَقَدْرَتِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ النَّقْدِيِّ»⁽¹⁾، وَإِتَسَمَتْ اِهْتِمَامَاتُ هَابِرْمَاسَ الْمَعْرِفِيَّةُ وَالْبَحْثِيَّةُ بِصِبْغَةِ تَحْوِيلِيَّةٍ اِنْتِقَالِيَّةٍ، فَفِي السِّتِينِيَّاتِ كَانَتْ اِبْسْتِمُولُوجِيَّةٌ وَفِي السَّبْعِينِيَّاتِ سَوْسِيُولُوجِيَّةٌ⁽²⁾، وَفِي مَطْلَعِ الثَّمَانِينِيَّاتِ إِلَى تَأْوِيلِيَّةٍ لُغَوِيَّةٍ مَشْفُوعَةٍ بِأَسَاسٍ اِجْتِمَاعِيٍّ⁽³⁾.

يَمَكِّنُنَا أَنْ نَفْهَمَ الْمَرَاكِلَ الَّتِي مَرَّ بِهَا هَابِرْمَاسَ فِكْرِيًّا بِالشَّكْلِ الْآتِي:

1- **المرحلة الأولى:** وفيها انشغل بنقد الفكر الوضعي الذي ساد الغرب ولاسيما بعد التطور الرأسمالي والانجازات العلمية في علوم الطبيعة والتقدم التكنولوجي، وكيف أن هذا الفكر استغل عقلانية حركة التنوير^(*) والحدأة.

2- **في مرحلته الثانية:** همَّ ببناء نظرية في الفلسفة الاجتماعية قائمة على إعادة مجد التنوير والتحديث وصياغة عقلانية من نوع مغاير لعقلانية العلوم الطبيعية مجالها العلوم الإنسانية ومحورها الإنسان، وتسترشد

-
- (1) دانيلا مارتوشيلي، "يورغن هابرماس، العقلنة والديمقراطية"، ترجمة: إبراهيم بومسهولي، موقع توفيق رشد للأبحاث والدراسات الفلسفية، www.philomaroc.com، ص 1.
- (2) ينظر: ألن هاو، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة: نادر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005، ص 213.

(3) See: Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, Life word and System, Tran: Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A.

(*) **التنوير (Enlightenment):** جاءت تسميته بالضد من العصور المظلمة، فهو التنوير، وهو إتجاه اجتماعي سياسي وفلسفي، ساد أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، والتفاؤل والإيمان بالعقل، والدعوة إلى التفكير الذاتي، من بين ممثليه كانط، فولتير، روسو، ومونتسكيو، وقد شاركوا في النضال ضد الإقطاع وأيدولوجيته، وفي التغلب على نفوذ الكنيسة، وعلى مناهج التفكير المدرسية التي كانت سائدة آنذاك في أوروبا، ولاشك أن أفكار التنوير لم تأت من فراغ بل كانت معتمدة ومرتبطة بظهور التحولات العلمية والصناعية الكبرى آنذاك؛ لذلك فالتنوير أصبح حركة ثورية شاملة من أجل العقل والانتصار له. (ينظر: توم بوتيمور، مدرسة فرانكفورت، "الملحق"، ص 178).

بالمنجزات العصرية للعلوم الاجتماعية وعلوم الاتصال واللغة وعلم النفس التربوي، ذلك من أجل التحرر والخلاص.

3- أما المرحلة الثالثة: فهي مرحلة تحدت عند هابرماس ببلورة مفهوم الحداثة، ونقده لتيار ما بعد الحداثة⁽¹⁾.

4- ويمكن الحديث عن مرحلة رابعة من سياق بحثنا هذا، على أنها المرحلة التي انشغل فيها هابرماس بالتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية.

5- ومرحلة خامسة: تتمثل في محاولة هابرماس حل النزاع بين السدين والعلمانية، وذلك عبر إنتاج فكرة جديدة عن المجتمعات المعاصرة، والتي يسميها هابرماس بالمجتمعات ما بعد العلمانية^(*).

لذلك فنحن نفهم التحول في الاهتمام البحثي لهابرماس على أنه وعي تحولي- معرفي- فلسفي، لا ينم عن تغير في مجال الاهتمام بقدر ما يبرز كوعي تراكمي، يحاول استعادة أنموذج الفيلسوف الانسلوكويدي، والفيلسوف الفعّال والحاضر في مجتمعه، لكي يقطع الفراغ الذي قد تصنعه المسافة بين النظرية والتطبيق.

(1) ينظر: توم بوتومور، مدرسة فرنكفورت، الملحق، ص 160-163.

(*) سنناقش دلالة المجتمعات ما بعد العلمانية في الفصل الثالث من كتابنا. والمرحلتان الأخيرتان هما من استنتاج الباحث وتبع المسار الفكري لهابرماس.

المطلب الثاني

الأصول الفكرية والفلسفية لهابرماس:

لا يمكننا أن نفهم هابرماس دون الرجوع للحدود الفكرية، والأصول الفلسفية التي اعتمدها، وناقشها، أو عدلها، أو نقدها، ذلك لأن التسق الذي أنتجه، مديناً ومتأثراً وقائماً على كثير من أبعاد تلك المؤثرات، وسنقتصر على مجموعة من النماذج المختارة التي بدت لنا أنها أكثر أهمية بالنسبة لهابرماس، ومحاولتنا هذه ليست بصدد تبيان فلسفة أو فكر أي من نماذجنا بالتفصيل، بقدر توضيح ارتباطها بهابرماس على وجه التحديد.

- إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724 - 1804):

يمكن أن نلمح تأثير هابرماس بكانط في مجالين هما: (الأخلاق، والسياسة) وبقدر ما يتفق في ذلك مع كانط إلا أنه ينتقد بعض الآليات الكانطية، فإذا «منح كانط العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادئ ميثاقية... فإنه فتح على نحو من الأنحاء حقل الأخلاق والنظرية المعاصرة: العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية... وبهذه الفكرة عن العقل العملي يرتبط عدد جم من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة [ومن هنا رؤية هابرماس]⁽¹⁾، وبقدر تأثير هذا المعنى في نظرية هابرماس في أخلاقية النقاش التي يتبنها، إلا أنه رفض التأسيس على البناء الكانطي لأسباب منها: «إن مقارنة كانط لم تكن مقارنة ذاتية مشتركة [تداولية]، وإنما هي أحادية الطرف، بمعنى أن كل فرد يستنتج، بطريقة أنانية، واجباته الأخلاقية على أساس تأملاته الذاتية المنعزلة، وقد تمثلت نتيجة هذا الانفصال في أن الأخلاق العالمية التي تسمو على مفاهيم الخير المتنافسة تصبح عاجزة عن التطرق للميدان الاجتماعي السياسي للعلاقات القانونية⁽²⁾».

(1) جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص 24.

(2) ميشيل روزنفيلد، "الحق والديمقراطية" (كتاب هابرماس): مؤلف مرجعي، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1364-1365.

والقصد أن نشأة المعيار الخلقي منطلقاً من الذات وإن كان بعنوان إيجاد قانون خلقي كليّ إلا أن إنطلاقة الذاتيّة، ودوغما تنافس، وحجاج مع الآخرين، يجعلها أخلاق عاجزة على أن تُقبل في الممارسة الاجتماعيّة. وذلك نقد واضح للكلية الأخلاقيّة الكانطية ذات المنشأ الذاتي.

يقول كانط: «إن القواعد العمليّة تكون قواعد موضوعيّة أو قوانين عمليّة، وذلك عندما يجري الاعتراف بالشّرط بوصفه شرطاً موضوعيّاً، أي أنّه يكون صحيحاً بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل»⁽¹⁾، إذن فحضور كانط في فكر هابرماس كان بحثاً عن إيجاد الكلية الأخلاقيّة⁽²⁾، إلا أنّه (هابرماس) لم يجد كل ما ابتغاه في فلسفة الأخلاق الكانطية، إذ إن الفردية المؤسسة لفكرة الواجب الكانطي لم تكن ترضي توجه هابرماس، فهو يؤسس لأخلاقيّة نقاشية بين ذوات متفاعلة متشاركة لا ذوات منعزلة، تصنع التزاماتها (واجباتها) حوارياً.

وإذا كانت نشأة الأخلاق عند كانط معتمدة على الذات الإنسانية كمنطلق وتجه نحو تأسيس قانون أخلاقيّ كليّ، فإن الأخلاقيّة المقترحة من هابرماس تعتمد على ممارسة وتطبيق يتجلى من خلال فاعليّة الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقيّة تتسم بالكلية، إلا أنّه يوافق كانط في «أن دور الأخلاق أو العقل العمليّ ليس وصف أمور الواقع أو التنبؤ بها وإثما ينحصر بحالها فقط في أن تحبنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل»⁽³⁾، وهكذا كانت محاولة هابرماس في التأسيس لأخلاقيات النقاش.

أما في مجال السياسة فالمتبع للنسق الهابرماسيّ يجده يهدف إلى تكوين فضاء كونيّ عموميّ سياسيّ، يمكن تصوّره على أنّه دولة المواطنة الإنسانية والتي نجدها واضحة في نصوص كانط، ولاسيّما في موضوعة السّلام العالميّ وقانون

(1) إيمانويل كانط، نقد العقل العمليّ، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966، ص 41.

(2) ينظر: إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2002، ص 131.

(3) هنري أيكين، عصر الايدولوجيا، ترجمة: محي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 26.

الشعوب⁽¹⁾. وذلك يذكرنا بدعوات التنوير من تحرير الإنسان إلى كونيّة الطروحات العقلانيّة التنويرية، وهابرماس ينهج ذلك النهج التنويريّ مستفيداً من كانط مهمة التنوير في التجرؤ على التفكير بلا وصاية واستعمال العقل على المستوى الاجتماعيّ دوغما حرج.⁽²⁾

يرى كانط أنّ هنالك مهمة سياسيّة منطوية بالجمال العام^(*) أو الفضاء العموميّ، فهو المجال الذي تبلور فيه حرية الفكر، ويشهر فيه سلاح النقد إزاء كل ما يتناقض ويتنافر مع الحرية والعدالة والفضيلة، وهذا المجال هو ما يُستحث إليه الفلاسفة من الدولة لغرض الإدلاء بأرائهم علناً وبجرية في المباديء العامة وذلك كله من أجل معالجة موضوع الحرب والسلم وذلك ما يفضي بالنتيجة إلى تكوين الدولة العالميّة والمواطن العالمي⁽³⁾، ويعول هابرماس على هذا المجال أيضاً كمهمة تواصلية وسياسيّة، إلّا أنّه ينتقد كانط في رؤيته (لهذا المجال) على أنّه شفاف، ويتناقص فيه جمهور من المثقفين حول المسائل العامة. والنقد الذي يوجهه هابرماس هو أنّ هذا المجال لم يبق، كما تصور كانط، لأنّه قد هُيمن عليه من قبل السلطات السياسيّة والاقتصاديّة ووسائل الإعلام، فمثل هذا الفضاء يعد ايدولوجياً، وبالتالي تفشل جميع المشاريع الأنوارية التي يعول عليها كانط⁽⁴⁾. كما ولا ننكر أنّ فكرة المواطنة الكونيّة "التي بشر بها كانط، لم تعد في نظر هابرماس مجرد مبالغة

(1) ينظر: إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا - لبنان - العراق، 2007، ص 25.

(2) ينظر: اوسكار نيغت، "هابرماس، المثقف السياسي"، ترجمة: رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 63.

(*) المجال العام: هو بحسب هابرماس ميدان اجتماعيّ لبلورة الأفكار وتداولها وبالتالي صياغة رأي عام عبر حرية تداول المعلومات وهو قائم على استخلاص المعرفة من العقل عبر النقاش. (ينظر: دوغلاس كلنر، الماركسيّة الغريبة، ترجمة: كامل شياع، دار الرواد للطباعة والنشر، العراق، 2008، ص 29).

(3) ينظر: منوبي غباش، "راهنية فلسفة السلم من النظرية إلى فضاء الاحتجاج"، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، العدد 134-135، 2006، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 101.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 101-102.

متحمسة... وإثما هي تعبير عن درجة من الاكتمال الضروري للحق المدني والعمومي. إن إعلانه بذلك قد جعله صاحب استباق بعيد النظر لفضاء عمومي كوني يسمح للجميع أن يحتج على أي اعتداء يقترف بشأن إنسان في أي ركن من الأرض⁽¹⁾، هي فكرة واضحة المعالم في فكر هابرماس في تأسيسه لفضاء عام خال من الهيمنة من جهة، وكوني من جهة أخرى، فالخيار الذي يتبناه بوضوح هو «مأخوذ عنه بمقولة المواطنة الدستورية، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان والتي هي مبادئ لدولة القانون الحديثة»⁽²⁾. وبالرغم من عدم اتفاق هابرماس مع بعض أسس الفلسفة الكانطية إلا أنه يرى أن عصر الحداثة قد بدأ التمهيد له مع كانط⁽³⁾، وإن كان هابرماس يعاود فيعقب: إنه وبالرغم من اقتران التنوير وملاحم الحداثة مع كانط، إلا أن الأخير لم يكن يفهم الحداثة بوصفها كذلك⁽⁴⁾، وبذلك مثل كانط مرحلة التمهيد الأنواري للولوج لعصر الحداثة، كقضية وإشكال فلسفي مع هيجل.

- هيجل Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831):

على عكس رؤيته لكانط يرى هابرماس في هيجل أنه مثل لحظة الحداثة الفلسفية الواعية، فقد كان يرى أن «هيجل هو الفيلسوف الأول الذي ثَمَّأ بكل وضوح مفهوم الحداثة»⁽⁵⁾، وعلى ذلك وجد هابرماس (وهو المدافع عن المشروع

(1) مصطفى حنفي، "هابرماس والإرث السياسي الكانطي"، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، ط1، 2008، ص 37.

(2) عبد الله السيد ولد أباه، "المواطنة في عصر ما بعد الدولة القومية.. مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس"، مجلة التسامح، العدد 20، 2007، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، ص 17.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص 400-401.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 34.

(5) المصدر نفسه، ص 12.

الحدثاوي)، بهيغل مثلاً وأُموذجاً في الكثير من إنطلاقاته الفكرية، حتى قيل: إن ماهو هيغلي انتصر على ماهو ماركسي^(*) لدى هابرماس⁽¹⁾، ويقصد بذلك موقفه الناقد لماركس واستعادته لحوار وجدل الاعتراف بالآخر هيغلياً، وبرغم ذلك القول فإننا سنجد هابرماس كانطياً أكثر من كونه ينسب لل اثنين السابقين.

يرى بعض الباحثين أن «هنالك تطوراً واضحاً في فكر هابرماس بعيداً عن الهيغلية^(**).. صوب نوع من الكانطية الجديدة، وهو الأمر الذي يتضح بدرجة أكبر في التمييز الذي يقيمه الآن بين مزاعم الحق التي نثيرها في المقولات الامبريقية، أي في مجال العقل النظري، وبين مزاعم الصحة أو الملائمة التي نقدمها بمعايير الفعل والتقويم، أي في مجال العقل العملي⁽²⁾»، وعلى العكس من ذلك، هنالك رؤية مغايرة تدعي أن هابرماس قد استحضّر جدلية السيد والعبد الهيغلية وأبداها في أُمُودجه نحو عقلانية بين ذاتية تقوم على تبادل الاعتراف بالآخر⁽³⁾، فيبدو أن «تمييز هابرماس بين العملي والتقني، يستند، بطريقة ما، على مرحلة مبكرة من تأملات هيغل (محاضرات فينا) [إذ] يناقش هذه المحاضرات بتفصيل أكبر في مقال العمل والتفاعل ضمن كتاب النظرية والتطبيق، بقيت فلسفة هيغل في فينا مكتفية بذاتها، ولم تكن قد تم استيعابها تماماً في ظاهريات الروح،... النقطة المبحوثة في علاقة السيد والعبد، على سبيل المثال، هي الكفاح سعيًا ليس وراء القوة، وإنما الإدراك، يكتشف هابرماس داخل إطار الإدراك هذا، أُمُودجاً للعلاقة بين الذات؛ لذلك يجد أن المهم اعتبار المشكلة في نهاية المطاف ليست قمع عدونا، بل بلوغ اتفاق يتجاوز خلافاتنا⁽⁴⁾»، ولقد وجد هابرماس في هيغل أولى بوادر فكرة العقل

(*) باعتباره امتداداً لمدرسة فرانكفورت الماركسية النهج (مع بداية تأسيسها).

(1) ينظر: روديجر بونير، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة وتقديم عبد الأمير الاعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد-العراق، 1986، ص 263.

(**) ونحن لانتفق مع هذا الرأي بشكله الأنف، ذلك لأن التأثير انتقائي، وليس تحويلياً بالأُمُودج المرجعي عند هابرماس، فهو في بعض أفكاره يبدو كانطياً وفي بعضها الآخر نجده هيغلياً.

(2) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص 139.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 263 وما بعدها.

(4) بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا والبيوتوبيا، ص 313.

التواصليّ التي سيخصص لها كتباً وبحوثاً منفصلة، توسم نظريّته بها، بل حتى موضوعة (الكلّي) كنتاج توافقّي يمكن تلمسها بفكرة هيغل حول كليّة القوانين، فهيجل يرى أن "هنالك كثيراً من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفاسدة، ومثل هذه القوانين ليست نتاجاً للكلّي، وهي بالتالي مظاهر لعدم الحرية، ومن ثمّ فالقانون الذي أملتّه مصالح طبقة خاصة، أو حتى مصالح شخص واحد... هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلّيّة للروح كروح، بل بالعكس إنّه يتضمّن الغايات الشخصيّة لأفراد يعارضون الكلّي"⁽¹⁾، وكأنّما الروح الكلّيّ الهيجليّ هو الوجه الآخر للكلّيّة التوافقية الهابرماسيّة باعتبارها أنموذج تحقق الإرادات، إلّا أنّه يعاود كما اعتدنا لينقد الجانب الآخر الهيجليّ والمتمثل بفلسفة الذات والسوعي، الذي يصفه بالتمركز حول الذات، إذ يرى هابرماس "أن العلاقة ما بين الذاتيات، فوق الفرديّة، التي تخضع في جماعة تتصف بالتواصليّة لضرورات التعاون، وتشرف على إعداد الإرادة بلا إكراه تقدم أنموذجاً آخرّاً للوساطة بين الكلّي والفرديّ في كليّة وفاق تم الحصول عليه"⁽²⁾.

(1) مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم: إمام عبد

الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2007، ص 13.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحدثاء، ص 67.

- كارل ماركس (*) Karl Marx (1818 - 1883)

وسيفغوند فرويد (**) Sigismund Freud (1856 - 1939):

كلامنا عن الماركسيّة والتحليل النفسيّ بشكل مزدوج، نتيجة تأثير الطرفين وبشكل يجد صدها مندمجاً في أفكار هابرماس، بل إن هابرماس يبرر بهما كثيراً من رؤاه، كما أن فيهما غايات مشتركة، وإن كان الامتداد الماركسيّ أكثر حضوراً لدى هابرماس، إلا أنه أيضاً أكثر نقداً له، كما ذكرنا مسبقاً، كيف وأن جزءاً من ماركس قد مات، وهذه الرؤية تخالف الكثير من المحافظين الماركسيين.

فقد أفاد هابرماس من "التحليل النفسيّ الفرويديّ"، والنقد الماركسيّ للايدولوجيا، أما التحليل النفسيّ الفرويديّ فهو يقدم أنموذجاً لعلاج الأدواء النابعة من التشويه المنظم الذي تلحقه الايدولوجيا واللغة... إن التحلل النفسيّ يشجع

(*) كارل ماركس Karl Marx (1818 - 1883): فيلسوف ألماني، يهودي الأصل، سياسي ومنظر اجتماعي. قام بتأليف العديد من المؤلفات إلا أن نظريته المتعلقة بالرأسماليّة وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما أكسبه شهرة عالمية. لذلك يعد مؤسس الفلسفة الماركسيّة، ويعد مع صديقه فريدريك إنجلز المنظرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي، له عددا من الكتب أهمها: (نقد فلسفة الدولة عند هيجل)، و(مخطوطات الاقتصاد السياسيّ والفلسفيّة) المعروف بـ(مخطوطات 1848)، و(البيان الشيوعي) الذي حرره بالتعاون مع إنجلز ونشر في لندن عام 1848م، و(العائلة المقدسة) الذي كتبه بالتعاون مع إنجلز ونشر عام 1845م، و(الايدولوجية الألمانية) الذي كتبه بالاشتراك مع إنجلز عام 1846م، و(بؤس الفلسفة) ونشر عام 1847م، و(الحرب الأهلية في فرنسا) ونشر عام 1849م، و(نقد الاقتصاد السياسيّ) ونشر عام 1859م، و(رأس المال) وبدأ بنشره عام 1867م. (ينظر: إنجلز، كارل ماركس، ضمن كتاب مختارات، ج3، دار التقدم، موسكو، 1970، ص 25-42).

(**) سيفغوند فرويد Sigismund Freud (1856 - 1939): طبيب أعصاب وعالم نفس، ولد في النمسا، يهودي الأصل، أسس مدرسة التحليل النفسيّ وعلم النفس، اشتهر بفكرة اللاوعي أو اللاشعور في قبال الوعي أو الشعور وكيف انه هو المسيطر على سلوكيات الإنسان، وانشأ فكرة الممارسة السريرية في التحليل النفسيّ لعلاج الأمراض النفسيّة عن طريق الحوار بين المريض والتحليل النفسيّ. له عدد من الكتب أهمها: تفسير الأحلام وقلق في الحضارة، ومستقبل الوهم "The Future of an Illusion"، وموسى والتوحيد، والشذوذ الجنسي، والسيكولوجية النفسيّة، وخمس محاضرات في التحليل النفسيّ. (ينظر: جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ص 58-59)

مرضاه بلغة الكلام على مداواة العلل الناجمة عن الذكريات والدوافع اللاشعورية، كذلك ينبغي على الهرمينوطيقا النقدية [النظرية النقدية عند هابرماس] أن تشجع البشرية بلغة الخطاب على أن تناهض القمع والزيف والتشوي^(*) الذي تنطوي عليه المعرفة، أما التراث الماركسي في نقد الايديولوجيا... فهو يقدم أمودجاً آخرًا للنفاذ إلى البنى التحتية للمجتمع والنظر إلى البنية الاجتماعية للمعرفة... فمهمة النقد الماركسي للايديولوجيا هي أن يكشف النقاب عن الخدع الايديولوجية للوعي المسيطر والتعبيرات السائدة ويرتكز على المصلحة المحررة⁽¹⁾. ولقد تطور الإشكال عند هابرماس (حضور ماركس كمنهج نقدي لدى هابرماس) إذ جردت الماركسية ضمنيًا - مع التماسها دائماً لصياغة طموح التحول - من دورها كمشعل نقدي، وعبور مركز الثقل لجهة النظرية الاجتماعية...، أضاعت الماركسية طابع الرئاسة النقدي لتصير جزءاً فاعلاً له مكانه الخاص في نظرية التواصل الاجتماعي⁽²⁾ لدى هابرماس.

حاول العديد من الكتاب إيضاح «العلاقة بين الحياة الذاتية للإنسان، كما وضعها فرويد وبين العالم الموضوعي للتركيبات الاقتصادية والاجتماعية التي قامت الماركسية بدراسة قوانين تطورها الأساسية»⁽³⁾، وكذلك يطمح هابرماس لهذه التوفيقية، فالفرد ينقل عالمه المعاش الخاص (حياته الذاتية) إلى المجال العام للمناقشة مع أفراد آخرين، هم بالجموع خاضعين إلى سلطات وبنى اقتصادية واجتماعية تحدد سلوكهم وتهمين على تفاعلاتهم، وبالتالي فإن الخلاص لا يتجسد بالركون

(*) **التشييء (التشييء):** يعني تصور النتائج الإنسانية وكأنها كانت شيئاً آخرًا غير هذه النتائج، أي بمثابة معطيات طبيعية، والتشييء لا يتضمن وحسب قدرة الإنسان على نسيان كونه هو نفسه مؤسس العالم الإنساني. إن عالمًا شيئاً هو بالتحديد عالم جُرد من إنسانيته. (ينظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 127).

- (1) عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى هرمنوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص 300-301.
- (2) بول لوران أسون، مدرسة فرنكفورت، ص 99.
- (3) روبن اوسبورن، الماركسية والتحليل النفسي، ترجمة: سعاد الشرفاوي، دار المعارف، مصر، ط2، ب.ت، ص 11.

إلى أحد طرفي العلاقة (الفرويدية أو الماركسية)، وإنما من خلال علاقة تواصلية تنقل التجارب الفردية بما تحويه من علائق سوسيو-اقتصادية إلى المجال التداولي النقاشي، من أجل نوع من التفاعل يحرر من الهيمنة والاغتراب والتشويش، مستخدماً معول النقد، الذي يعد الثيمة المتبقية من التقليد الماركسي لديه.

وتأسيساً على ماسبق، فقد أفاد هابرماس من الماركسية والتحليل النفسي، وعلى هذه الإفادة شيد نظرية تأويلية تنطلق من افتراض أن المعاني المتفق عليها قد تكون نتاج اتفاق زائف، وعليه فمهمة النظرية النقدية أن تبحث عن اتفاق حقيقي ومعنى أصيل خال من الهيمنة⁽¹⁾، إذ أن⁽²⁾ «مايرمي إليه ماركس هو تحرير البراكسيس^(*) من خلال فهم كامل لفعل الضرورة، ولكن هذا التحرر لا ينفصل عن إدراك فطنة واعية بالحقيقة تمتلك القدرة على الإطاحة بمعميات ومبهمات الشعور الزيف [الوعي الزائف]. إن ما يهدف إليه فرويد في حقل العلاج، هو أن يتمكن الفرد من امتلاك معنى ظل عنه غريباً فيتوسع بذلك رقعة وعيه، فيلغي اغترابه ويطيّب نفسه بما كسب⁽²⁾». وما يهدف إليه هابرماس هو أيضاً كشف زيف الوعي المتشكل بهيمنة السلطات وتقوقع الذاتية على أنها فقط هي المنتجة للحقيقة، وتقرير كون المعرفة نتاج بينذاتي^(**) خال من الهيمنة.

-
- (1) ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 300-301.
(*) البراكسيس أو الممارسة (Praxis): جانب من النشاط العملي الموجه نحو الطبيعة والمجتمع، وترى الماركسية أن الممارسة هي ما يحدد حياة المجتمع وبشكل مضمونها، وتبين الأسباب الفعلية للتطور الاجتماعي. (مجموعة باحثين، المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة: توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ط1، 1986، ص 479).
(2) من مقدمة مصطفى زبور لـ كتاب روبن اوسبورن، الماركسية والتحليل النفسي، ص 7.

(**) البينذاتية أو التذاوت أو ما بين الذوات (Intersubjective): كلها معاني تدل على معنى الشراكة بين الذوات من أجل تحصيل نوع من التوافق والإجماع، على خلاف فلسفة الذات التي تحيل الحقائق إلى المركز فيها. وحاول هابرماس، بذلك، أن يجعل التذاوت منفذا للخلاص من مركزية الذات في صنع الحقائق وجعلها موضوعية عبر الشراكة في حوار بين ذاتي. (وسناقش ذلك بتفصيل أكثر في المباحث القادمة من البحث).

ماركس	←	تحرير البراكسيس	←	إدراك الوعي الزائف
فرويد	←	معالجة المريض	←	إدراك المعنى الغريب عن الوعي
هابرماس	←	النقاشات بين الذاتية	←	حقائق اتفاقية - توافقية

مخطط (أ)

يوضح المقارنة بين هابرماس من جهة وماركس وفرويد من جهة أخرى

وفي مفهوم العمل والتفاعل لهابرماس موقف واضح، من فكرة ماركس، عن كون العمل يمثل اغتراباً وهو يمثل الإنسان الذي ضيّع نفسه⁽¹⁾، ومع ذلك فهو عامل التطور الذي يحكم حركة التاريخ حسب ماركس، وإن كان هابرماس يرى أن التطور العلمي الذي يرافق العمل وتقدمه وانعكاسه على العلاقات الاجتماعية أو نشوء الطبقات وانهايارها، يُغفل البعد الإنساني، الذي يمثل الإرادات الحرة في حركة التاريخ والمتمثلة بالتفاعل، وهو المعنى الآخر للعلاقات بين الإنسان وغيره (التأذات)، أي أن هنالك علاقتي (عمل وتفاعل) وليس عمل فقط، وعليه فآلية الحركة التاريخية، التي نفترضها المادية التاريخية ستكون مبتورة ومنقوصة، بل لاتصل إلى نتائجها المتوقعة⁽²⁾.

وتتضح معالم الفعل الإنساني، مع هابرماس، لا على أنه التصنيف الأنف لماركس، بل على أساس تقسيم ثلاثي للمصالح الإنسانية وانعكاسها على معارف خاصة بها، يجعل المصلحة التقنية مرتبطة بالمعرفة العلمية والسيطرة على الطبيعة، ويطرح في قبالتها مصلحة التفاعل أو المصلحة العملية ونتاجها للمعرفة التاريخية والتأويلية، والمصلحة الأخيرة التي هي المصلحة التحررية والتي تنتج المعرفة النقدية⁽³⁾، وتعد محاولات ماركس وفرويد جزءاً من المعرفة النقدية، الطامحة نحو

(1) ينظر: كارل ماركس، مخطوطات 1844 (الاقتصاد السياسي والفلسفة)، ترجمة: الياس

مرقص، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1970، ص 191.

(2) ينظر: ألن هاو، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ص 225-227.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايدولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل،

ألمانيا: 2003، ص 146. ويورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مرجعة

إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001، ص 378-379. (إذ يرى هابرماس

أن التحليل النفسي ينتمي إلى أنموذج العلوم النقدية والتي تمثل جوهر المصلحة التحررية).

التحرر والانعقاد، ومن ذلك تبين المحاولة المشتركة بين الثلاث للخلاص من الوعي الزائف ومحاولة التحرر من القمع والهيمنة والسيطرة السلطوية.

تفضي مصلحة الانعقاد والتحرر إلى ظهور العلوم النقدية، كما قلنا، وهذه العلوم النقدية تنطلق من "التسليم بقدرتنا على التفكير، وعلى الوعي وعياً ذاتياً بما نعمل، وعلى أننا عند اتخاذ أي قرار نقوم بوزن الأمور، واتخاذ ما هو أصوب فيها، على أساس الوقائع المعروفة لدينا عن الحالة، وانطلاقاً من إدراكنا لقواعد التفاعل المقبولة اجتماعياً"⁽¹⁾.

أفاد هابرماس من فكرة ماركس في أن لكل معرفة مصلحة "وأنه ليس هنالك من معرفة دون مصلحة، فأي معرفة سواء كانت أيديولوجية أو علمية، مشروطة أولاً وأخيراً بمصلحة تدافع عنها ومن أجل قيم معينة ومحددة، غير أن ماركس في نظريته عن المصلحة لا يشير في الغالب إلا إلى مصالح اجتماعية لقيم يراها خاصة، كالمصالح الطبقيّة بوصفها شروطاً ضرورية وفي الوقت نفسه محددة"⁽²⁾، واعتراض هابرماس على ماركس في هذه المسألة: أنها نقلت المناهج الطبيعيّة إلى الحقل الخاص بالإنسانية، وأنه يتوجب، حسب هابرماس، وضع الإنسان الذي يخضع للمصلحة التقنية والعملية، تحت مجهر مصلحة التحرر التي تقوم عليها النظرية النقدية⁽³⁾، وذلك لأن في فكرة ماركس تجل واضح لمفهوم وبراكسيس الانتاج والعمل وخلق العلاقات الإنسانية من أي بُعد تفاعلي وذلك ما توفره المصالح المعرفية الأخرى، وتتجلى المهمة التحررية للتحليل النفسي بشكل أوضح في نقد هابرماس للايديولوجيا وبيانه المسوّغ، الذي يجعل من المحلل النفسي بقيمة العلوم النقدية، فكما "يكون المريض العصابي"^(*) ليس على دراية بالكبت أو القهر الذي هو سبب الانفعالات العصائية، كذلك البشر في المجتمع يشاركون في مواقف

(1) أيان كريب، النظرية الاجتماعية، ص 349.

(2) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص 47-48.

(3) المرجع نفسه، ص 66.

(*) من الأمراض العصائية: الهستيريا، والخوف المرضي (الفوبيا)، الوسواس، القلق العصابي، الاكتئاب العصابي.

تواصل مشوّه، والتي فيها افتراض الاتفاق الجماعيّ المزيف الذي يجعل من المستحيل بالنسبة لهم معرفة أو تمييز أيّ تواصل مضطرب، ومثلما هو مطلوب من المحلل النفسيّ على مستوى الفرد، أن يفسر من خلال اللّغة معنى الدلائل الوجدانيّة، كذلك مطلوب من مفكّريّ النظريّة النقديّة، على المستوى الاجتماعيّ، أن يكشفوا بواسطة عمليّات التفكير الذاتيّ الأسباب الحقيقيّة للتواصل المزيف⁽¹⁾، ومما سبق تتبين تأثيرات الماركسيّة والتحليل النفسيّ في التنظير الهابرماسيّ، ومسوغات اهتمامه بهما. إذن، فالحقيقة، وبما فيها الحقائق المنتجة من التواصل وعبره، يمكن أن تتأثر بل هي متأثرة بالهيمنة والاضطهاد المؤسّساتيّ للسياسة والإعلام والاقتصاد وغيرها، وبذلك فحينما لا يمكن أن نتخيل المعرفة بمعزل عن الاضطهاد⁽²⁾، فإن مشروع مدرسة فرانكفورت ولاسيّما هابرماس يصبح مسوغاً بل ضرورة ملحة للبحث والدراسة وللعمل والتحرر.

- ادmond هوسرل Edmund Husserl (1859 - 1938):

متبعاً المنهج الفينومينولوجيّ، يشدد هابرماس على أن الذات الكلّيّة (الإجماعيّة) أو التداوت، إنّما تشخص عن "طريق الوعي في عالم الحياة إلى حد استبعاد اللاوعي أو السلوك الناجم عن الأعراض"⁽³⁾، وذلك يشابه فكرة التعليق^(*) التي يستعملها هوسرل كمرحلة أولى للوعي والتأسيس للمعرفة في عالم الحياة.

(1) جورج لارين، الايدولوجيا والهوية الثقافيّة، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص 215. إلا أن هنالك أمراضاً عصابية يكون المريض فيها على دراية لكنه يحاول التخلص منها دونما وعي لأسباب تعلقه بها، وقد تفهم بعض الأمراض الاجتماعيّة بالمعنى نفسه.

(2) ينظر: جون ستوارت مل، أسس الليبراليّة السياسيّة، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، مصر، 1996، ص 151.

(3) جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ص 384.

(*) فكرة التعليق (الابوخيّة): الإقصاء المؤقت للأحكام المسبقة القبليّة في مواجهة الموضوع، أي تعليق الحكم، وتعني وقف التعليق بالأحكام الشائعة ابتغاء تمكيننا من أن نصبح مشاهدين محايدين لذاتنا وسائر الأشياء. وهذا ليس تعليقاً لأحكامنا الذاتيّة فقط بل تعليق لكل المبادئ والأسس التي تفترضها أو تثبتها العلوم الإنسانيّة منها والطبيعيّة. (ينظر: ادmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي انقزوي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 35).

عالم الحياة أو العالم المعاش (Lifeworld)، مصطلح صاغه هوسرل ليعين به ميزات عالم التجربة الذاتية، ويبين صفاته بأنه عالم حسيّ، وعفويّ، وذاتيّ، ونسيّ، وهو عمليّ، بل هو قبليّ⁽¹⁾ لأنه كان موجوداً دائماً للناس حتى قبل ظهور العلم⁽²⁾، وهو يشتمل على كل التوجيهات التي أخذت على أنّها شيء مفروغ منه، والتي كانت تمارس في مرحلة مبكرة وفي حياتنا العملية. فهو عالم مألوف لنا بحكم العادة، ويتسم بالمواقف، ونفسره على أساس المصلحة⁽³⁾، وهابرماس يراه بأنّه العالم الذي يوفر السياق⁽⁴⁾ الذي يتوصل فيه الفاعلون إلى معرفة أنفسهم، حيث يطرحون أسئلة تتعلق باطلاق بعضهم إزاء بعض مزاعم تتعلق بالصحة أو الشرعية، بشأن ماهو حقيقيّ وماهو زائف، ماهو صحيح وماهو خاطيء، ماينبغي أن يحدث وما لا ينبغي⁽⁵⁾.

من الصعب كما يرى هابرماس التخلي عن مفهوم العالم المعاش الذي يشكل جزءاً من الإرث الهوسرليّ الظاهراتي ولا يصح هذا التخلي إن⁽⁶⁾ أردنا بيان [حقيقة]..التنشئة الاجتماعية اللسانية، ولايمكن لهؤلاء الذين يشتركون في تبادل ما في تنفيذ أفعال كلام تؤثر في التنسيق، دون أن يمنحوا لكل المعنيين عالماً معاشاً مشتركاً بشكل بين ذاتي يلتقي في موقف الكلام⁽⁷⁾؛ ولذلك يحاول هابرماس أن يغني نظريته، قدر الإمكان، من خلال تحديد ملامح العالم المعاش من أجل جعله مقابلاً للنسق أو النظام الذي يتجلى في السياسة والاقتصاد العقلن وفقاً لدعوة (فيبر)؛ ذلك لأنّ عقلنة العالم المعاش بآلية عقلنة النظام أو النسق، يُعد (في رأي هابرماس) ممارسة خاطئة، وتمثل انحرافاً في مسار التحديث، وهو ما قاد إلى ويلات الإنسان المستلب الإرادة، أو إنسان البعد الواحد، وقد بين ذلك هابرماس في كتابه العلم والتقنية كايدولوجيا.

إنّ هابرماس "مدين بأكثر مما يدعي للنقد الذي يقدمه هوسرل في أزمة العلوم الأوروبية، لأنّ هوسرل حاول في هذا الكتاب إظهار: أن توفرنا على علوم

(1) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، بيروت، 2008، ص 132.

(2) ينظر: روديجر بونر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 53.

(3) ألن هاو، النظرية النقدية، ص 215.

(4) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحدث، ص 549.

طبيعة ناجم عن فرضنا صفة الشيء على عالم الطبيعة الذي نعيش فيه، وتعبيرنا عنه بقانون رياضي، أو يتمثل ذلك في مماهة هابرماس لفرض صفة الشيء هذه مع فكرة السيطرة والتحكم⁽¹⁾، وبذلك فهابرماس يستعير ويتأثر بفكرتي العالم المعاش الذي يحدد العالم الاجتماعي لديه، وطبيعة العالم الخارجي التي تحدد موضوعة التقنية والسيطرة التي ينتجها ذلك العالم، وسنجد ذلك واضحاً في تصنيفه لعوالم الفاعل في الفصل القادم.

أ - الأثر السوسيولوجي على هابرماس:

يشكل هابرماس سياقه النظري من خلال نتائج وتحليلات وإعادة قراءة عدد من علماء الاجتماع ممن كان لهم الأثر على مشروعه في العقلنة والحدثة والفاعل الاجتماعي وتوسطه الرمزية والتفاعل الاجتماعي.

أ - ماكس فيبر^(*) (1864 - 1920):

يستعير هابرماس من فيبر مفهوم عقلنة المجتمع، فالمجتمع الحديث، حسب فيبر، يتحدد بنسجوع عام نحو العقلانية والفاعل العقلاني في مجالات أكثر تنوعاً مثل: الاقتصاد، والقانون، والأخلاق الشخصية⁽²⁾، وعليه فجوهر المجتمع الحديث هو العقلانية (الحدثة = العقلنة).

(1) بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا والبيوتوبيا، ص 321.

(*) ماكس فيبر (1864 - 1920): مفكر وعالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية". (ينظر: مقدمة محمد جديدي لكتاب فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات الاختلاف - الجزائر ودار الكلمة - الإمارات، ط1، 2009، ص 15-20).

(2) ينظر: ايف جونريه، "يورغن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تحرير جان فرانسوا دروتي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص 162.

إنَّ العلاقة المتينة بين العقلانيَّة والحداثَّة هي الفكرة التي سيجعل منها هابرماس خلفيته الفكرية التي تمكنه من الدفاع عن الحداثَّة كمشروع لم ينجز، ولم يكتمل بعد⁽¹⁾، ففير - من وجهة نظر هابرماس - هو أول من شدد على الربط بين الحداثَّة والعقلانيَّة، وهي العلاقة التي يرى فير فيها الشرط الضروري الذي لولاه ما كان للحداثَّة الأوربيَّة أن تعرف طريقها، نحو التحسيد الجزئي وتظهرها التقني والسياسي - البيروقراطي⁽²⁾.

هناك أوجه عدة لتمثلات العقلانيَّة في المجتمع الحديث، وهابرماس يدعو إلى تلك الحداثَّة التي هي في جوهرها عقلنة، إلَّا أنَّه لا يتفق مع فير في كون العقلنة التي تعني التكميم والحساب (بهذا المفهوم)، هي ما يأخذ صداه في العالم الاجتماعي، على غرار عالم الاقتصاد وغيره، بل إنَّ هابرماس يرى أنَّ هذه العقلنة تدعو إلى الأدوات التي تحول الإنسان إلى أداة وموضوع طبيعي، بينما هو ذات لها ميزتها الإنسانية التاريخية الاجتماعية، وعليه فإنَّ العقلنة مطلوبة (وهنا اتفاق مع فير)، إلَّا أنَّها ليست بمعنى العقل الأداتي في عالم الأنساق والاقتصاد، بل عبر عقلنة تواصلية تتخذ التفاهم والتوافق والإجماع، معايير وآليات لها.

يحاول هابرماس إعادة قراءة نظرية فير في العقلنة، ضمن مراجعة لمسألة الحداثَّة، عبر تحديد ملامح سلبيات الحداثَّة التي تنتج عن انعكاس نظرية فير على الممارسة الاجتماعية؛ ولذلك لا بد "من اعتماد مفهوم أكثر تعقيداً لفعل العقلنة حيث يمكن مساعدتنا على فهم المجال الذي يفتح عقلانيَّة تصورات العالم، كما تم التوصل إليها في الغرب، على تحديث المجتمع، من هذا المنطلق فقط يمكن تحليل عملية عقلنة أنظمة الممارسة في امتدادها، وليس من الزاوية المحدودة لما هو معرفي - أداتي، وإنَّما بإدخال الأبعاد الأخلاقية - العملية والجمالية - التعبيرية"⁽³⁾.

والفكرة الرئيسة لهابرماس في موقفه من فير تكمن في تشخيصه "خطأ فير ليس في أنَّه أراد التأكيد بأنَّ التطور التكنولوجي يعبر عن بعد ضروري للعقل، بل لأنَّه تجاهل تعددية أنماط النشاطات العقلية، بالكيفية نفسها إذا ثبت فير عدم قابلية ارتداد

(1) ينظر: مقدمة محمد جديدي لـ فيليب راينو، ماكس فير ومفارقات العقل الحديث، ص 26.

(2) ينظر: فيليب راينو، ماكس فير ومفارقات العقل الحديث، ص 7.

(3) محمد نور الدين أفايه، الحداثَّة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، بيروت، ط2، ص 151.

الوجدانية أو التقليد [العواطف والموروث الفكري] إلى العقلنة، يبين هابرماس ضرورة اقحام (حتى في صميم النشاطات العقلية) تمييزات لها⁽¹⁾. وهذه الانعطافة الواجبة للعقلنة على وجه يخالف المنهجية الفيرية، تنطلق من وجود كثير من الجوانب البشرية التي لا يمكن أن تخضع⁽²⁾ للنظام الاحتساب [وكذلك] تتشكل في مجالات متميزة يكون منطقها مختلفاً كلياً عن الدوائر العقلانية، أما لا عقلانيتها فهي تكمن كلياً في عدم قابليتها البنيوية على التنظيم⁽²⁾، وهنا تكمن جدوى المنعرج الهابرماسي في الدعوة لعقلنة من نوع آخر، عقلنة لا تخضع للتكميم والاحتساب، بل إلى مصالح بشرية تفتقر بالنقاش والحوار الذي يعطي الشرعية والصلاحيّة والمعياريّة للحقائق باعتبارها عقلانية .

ب - جورج هربرت ميد^(*) (1863 - 1931):

لعل الأثر الأكبر على فكر هابرماس وأطروحته في الفعل التواصلية كانت لتأثره بسوسيولوجية هربرت ميد التفاعلية الرمزية^(**)، إذ أظهرت النظريات

- (1) فيليب راينو، ماكس فير ومفارقات العقل الحديث، ص 265.
- (2) كاترين كوليو - تيلين، ماكس فير والتاريخ، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1994، ص 106.
- (*) جورج هربرت ميد (1863 - 1931): فيلسوف وعالم إجتماع أمريكي، تستفي فلسفته من السلوكية والبراغماتية، وهو من جهة أخرى عالم نفس، ومن المهتمين بعلم النفس الاجتماعي والمؤسسين للإلتجاه التفاعلي الرمزي في علم الاجتماع، تعلم في جامعه هارفارد ثم جامعه ليزيك ثم جامعه برلين، تأثر بأفكار ديوي ووليم جيمس. قدم بحثاً عن أفكارهم، عمل مع ديوي في جامعه شيكاغو، وربطته به قرابة السكن والفكر، فأصبح متأثراً جداً بدوي، درس في جامعة شيكاغو منذ تأسيسها وحتى وفاته حين كان رئيساً لقسم الفلسفة فيها. (ينظر: جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية، ترجمة: جورج كتورة والهام الشّعراي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط 1، 2009، ص 299 وما بعدها).
- (**) التفاعلية الرمزية: تعتبر التفاعلية الرمزية واحدة من المحاور الأساسية التي تعتمد عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية. وهي تبدأ بمستوى الوحدات الصغرى (MICRO)، منطلقة منها لفهم الوحدات الكبرى، بمعنى أنها تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي، فأفعال الأفراد تصبح ثابتة لتشكل بنية من الأدوار؛ ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز، وهنا يصبح التركيز إما على بني الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي. (ينظر: أنتوني غدنزر، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ترجمة وتقليم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة عجمان، بيروت وعمان، ط 1، 2005، ص 76).

الاجتماعية ولاسيما مع ميد: إنَّ الكلام والتواصل يجلان محل ما كان يعدُّه
المقدس في التنظيم الاجتماعيَّ السابق والذي بدأ بالأفول والزوال⁽¹⁾، وقام في
مرات عديدة بالمقارنة بين سلوك الكائن الحي (الحيوان) وسلوك الإنسان، مبرزاً
الكثير من أوجه الاختلافات بينهما، وكانت أهم تلك الاختلافات هي القدرة
الذهنية على خلق عوالم مشتركة بين الفاعلين باستعمال الرموز⁽²⁾. فقد "حلَّ ميد
ظواهر الوعي من زاوية تشكلها ضمن تراكيب تفاعل لُغويّ أو رمزيّ، وللغة في
رأيه فائدة إنشاء شكل ثقافي اجتماعي للحياة: إنَّ التمايز الوظيفي في الإنسان من
خلال اللغة يعطي مبدءاً تنظيم مختلفاً كلياً ينتج ليس نمطاً مختلفاً من الفرد فقط، بل
مجتمعاً مختلفاً أيضاً"⁽³⁾، وهذا ما أراد هابرماس في نقده لمسيرة الوعي وفلسفة
الذات، وبالرغم من أنَّ التفاعلية الرمزية لم تدف إلى إتاحة الفرصة للوصول إلى
الوعي الذاتي عبر استعمال اللغة، إلَّا أنَّها قدف أيضاً إلى تمكيننا من رؤية أنفسنا
من الخارج مثلما يرانا الآخرون⁽⁴⁾، وفكرة ميد الأساسية بسيطة تلخص بملاحظة
أنَّ في التفاعل الذي تنوسطه إيماءة، تحمل إيماءة الكائن العضوي الأول معنى
بالنسبة للكائن العضوي الثاني الذي يستجيب لها، وتعبّر هذه الاستجابة عن
الكيفية التي يفسر بها الأخير إيماءة السابق. والآن إذا كان الكائن العضوي الأول
يتخذ موقف الآخر، وفي تنفيذ إيماءته يعجل عادة باستجابة الكائن العضوي الثاني،
ومن ثم تفسيره لها، فإن إيماءته الخاصة تحمل بالنسبة له معنى مشابهاً، لكنه ليس
مطابقاً للمعنى الذي تحمله بالنسبة للآخر. على ذلك يعتقد ميد أنَّه يستطيع أن
يفسر أصل المعاني التي هي واحدة بالنسبة لمشاركين اثنين على الأقل عن طريق
كائن عضوي واحد يدوّن internalizing العلاقة بين إيماءته الخاصة به واستجابة

(1) ينظر: رينر رولشيتز، "ماركس، هابرماس والديمقراطية الراديكالية"، مجلة الفكر

السياسي، العدد الثامن، شتاء 2000، ص 42.

(2) ينظر: كمال عويسي، دراسة في النظريات التربوية المعاصرة، معهد العلوم الإنسانية،
المركز الجامعي بفراداية في جامعة الجزائر، 2008-2009، ص 5.

(3) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, Life word and
System, Tran, Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A, p.4.

(4) ينظر: أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص 76.

الآخر، لأنّ التداوّن internalization يحدث من خلال تبني الكائن العضويّ الأول للموقف الذي يستجيب به الآخر لإيماءته⁽¹⁾.

يرى ميد أنّ الذات تنشأ وتتطور مجتمعيّاً من خلال عمليّة التفاعل الاجتماعيّ، إذ يبدأ الفرد بالتعرف على ذاته من خلال أراء الآخرين فيه ومنذ السنوات المبكرة من حياته، وتحديدًا من خلال عمليّة اللعب التي يقوم خلالها محاولاً تقمص العديد من الأدوار المختلفة، فمسألة القيام بدور ما لا تتطلب معرفة الدور فقط بل ما يتوقعه الآخرون من هذا الدور أيضاً⁽²⁾. فالفرد "الذي يريد أن يقيم علاقة عمليّة مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنّه ليس فقط كائناً مستقلاً وإنّما متفرداً أيضاً، وأنّه قادر على اتخاذ موقف (الآخر المعمم) الذي يمكنه من تحقيق التوافق التداوّنّيّ، أضف إلى ذلك، أنّ إمكانية تحقيق مثل هذا التأكيد الأخلاقيّ للذات يكون مضموناً من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات"⁽³⁾، وهابرماس يجد في ذلك معنى التداوّل الكونيّة أو الكلّيّة التي تقوم على أساس فكرة الآخر المعمم المنطلقة من الذات لتشكيل معنى الكلّيّة، وذلك يرتبط بمعنى الموقف الذاتي المتعلق بالصدق والجديّة في القول، إذ يجعل ذلك أمر العموميّة معقولاً ومقبولاً نظريّاً. وأهم فرضيات التفاعليّة الرمزيّة، حسب هربرت ميد، (والتي يجدها فيها هابرماس ملاذه في النظرية الاجتماعية) هي:

- 1- إنّ البشر في تصرفاتهم يتجهون وفق مآتبعه الأشياء بالنسبة لهم.
- 2- إنّ التفاعل الاجتماعيّ في المجتمع يفرز مجموعة من المعاني هي نتاج له.
- 3- إنّ مجموعة المعاني التي يفرزها التفاعل الاجتماعيّ يتم تعديلها وتداولها في إطار التفاعلات التي تتكيف مع الإشارات التي يتلقونها.⁽⁴⁾

(1) See: Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.11.

(2) ينظر: كمال عويسي، دراسة في النظريّات التربوية المعاصرة، ص 6.

(3) اكسل هونيث، "ثلاث أشكال معيارية للاعتراف"، ترجمة: كمال بومير، ضمن كتاب كمال بومير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.. من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010، ص 152.

(4) ينظر: شحاتة صيام، علم إجتماع المعرفة وصراع التأويلات - من العقلانية إلى جدل الذات، دار ميريت، القاهرة، ط1، 2005، ص 136.

وعلى ذلك "فإن أبرز وصف لعملية نشوء الفهم عبر حوار لغوي يبدأ من تفاعل يجري عبر إيماءات، إلى تفاعل لغوي رمزي ثابت المعنى، هو ذلك الذي قدمه هربرت ميد كما وعرضه هابرماس وسد ثغراته وصحح أخطائه"⁽¹⁾، وسنناقش في الفقرة القادمة كيف أن هابرماس، وبناءً على إفادته من ميد، يضيف لها رؤى من نظرية الفعل الاجتماعي البارسونزية.

ج - تالكوت بارسونز^(*) (1902 - 1979):

أفكار بارسونز في الفعل الاجتماعي تعد مصدراً مهماً للفكر الهابرماسي، وإن كان الأخير كعادته قد ادخل لمسته وعدّل وغير فيها، راجياً توافقها مع نظريته العامة في التواصل الاجتماعي، وترى "المدرسة الوظيفية" (والتي كان بارسونز منتبهاً لها) أن المجتمع نظام معقد تعمل شتى أجزائه سوياً لتحقيق الاستقرار والتضامن بين مكوناته"⁽²⁾، إلا أن الوظيفية أخذت مساراً تطورياً من أوغست كونت^(**)

(1) صلاح الجابري، "الفهم كعلاقة حوارية"، أعمال المؤتمر الفلسفي السابع (فلسفة الحوار.. رؤية معاصرة) إشراف ومراجعة حسام الالوسي، بيت الحكمة، بغداد، 2008، ص 146.

(*) تالكوت بارسونز (1902 - 1979): ولد في كلورادو سبرنج Colorado springs ونشأ في جو بروتستانت، وتأثر بالمناخ الثقافي الصارم ذي الاهتمامات الاجتماعية الذي كان يميز الجامعات الأمريكية، وهو واحد من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث ولد فيها وتوفي في ميونيخ. وتكشف سيرته عن اهتمامه المبكر بالعلوم الطبيعية، وعلم الحياة، ومن ثم تخصصه المعقد في علم الاجتماع، بعد أن تنقل خلال حياته بين الولايات المتحدة، وبريطانيا وألمانيا، له أعمال مهمة منها: (بناء الفعل الاجتماعي) و(التسق الاجتماعي). (ينظر: جي روتشيه، علم الاجتماع الأمريكي - دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، ترجمة وتعليق: محمد الجوهري واحمد زايد، دار المعارف، مصر، ط1، 1981، ص 27-37).

(2) أنتوني غدنزر، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص 74.

(**) أوغست كونت (كومت) (1798 - 1857): مؤسس الوضعية وعلم الاجتماع، مفكر فرنسي اقترح تصنيفاً ثلاثياً للتاريخ والمعرفة هو المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية -الوضعية، وقد رأى انه لا بد من تكريس الرأسمالية، باعتبارها مايتوج تاريخ تطور الإنسان، ودعا إلى فكرة الدين الإنساني، الذي يستعاض به عن فكرة الإيمان بالله، وأكد مدى أهمية الملاحظة والمقارنة والتجربة بالنسبة لعلم الاجتماع. (ينظر: نوم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص 173-174 "ملحق المعجم المختصر").

ودوركهائم(*) إلى بارسونز⁽¹⁾، وقد انتقل بارسونز من البنائية (الوظيفية) إلى الفعل الاجتماعي، والفرق بينهما أن الوظيفة أو البنائية تعطي دوراً أهم للبنية في تكوين المجتمع وتوجيهه، بينما تعطي نظريات الفعل الاجتماعي دوراً كبيراً للفعل والتفاعل الاجتماعي في عملية تكوين البنى⁽²⁾.

لنظرية بارسونز في تطوير نظرية الفعل الاجتماعي سمات عدة، يمكن إجمالها بالاتي:

- 1- الطابع الغرضي وهو سمة الفعل الاجتماعي، وذلك بحكم تعريف هذا الفعل؛ لأنه يتوجه نحو تحقيق غرض معين.
- 2- كما يتسم هذا الفعل بوجود الدافع، والمعنى الذاتي، أو القيمة لدى من يقوم بأداء هذا الفعل.
- 3- ويتوافر لدى كل من يقوم بالفعل الاجتماعي بعض المعرفة بالشروط التي يحاول في ظلها أن يحقق هدفه.
- 4- كما ينبغي أن تتوفر لدى القائم بالفعل الحاجة إلى تحقيق هدفه بحيث ترتبط هذه الحاجة بالحاجات الأخرى التي توجد لدى من يقوم بالفعل.
- 5- كذلك يجب أن يوجد لدى القائم بالفعل الاجتماعي المحركات التي يستخدمها في تقدير الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه.
- 6- والوسائل التي يستخدمها في تحقيق هذا الهدف⁽³⁾.

(*) إميل دوركهائم Emile Durkheim (1858-1917): مفكر وعالم اجتماع فرنسي. يعد أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً، من أبرز آثاره: في تقسيم العمل الاجتماعي عام 1893، وقواعد المنهج السوسيولوجي عام 1895، كان دوركهائم يكره التأملات الفلسفية العميقة والعلم لأجل العلم فقط ولذلك ابتغى أن يجعل من علم الاجتماع علماً يسلط الضوء على آفات المجتمع ويستعان به لحل بعض مشاكله عن طريق تحسين العلاقات بين الفرد والمجتمع. (ينظر: محمد شهاب، رواد علم الاجتماع، كتب عريضة (نشر الكروني)، ص 24).

- (1) ينظر: أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص 73.
- (2) ينظر: المرجع نفسه، ص 76.
- (3) ينظر: محمد عارف، تالكوت بارسونز: رائد الوظيفة المعاصرة في علم الاجتماع، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1982، ص 94.

7- وليس كل سلوك إنساني هو فعل اجتماعي؛ فالفعل الاجتماعي هو السلوك الذي يضيف عليه الفاعل معنى ذاتياً، والفاعل حين يقوم بهذا الفعل الاجتماعي، فإنه يضع سلوك الآخرين دائماً في اعتباره، ويكون فعله موجهاً نحو الآخرين⁽¹⁾.

ومما سبق تتبين نتائج عدة منها: إنَّ الفعل الاجتماعي برمزيته وتوجهه نحو الآخر يحوي الغرض، والذي ينعكس لدى هابرماس بالإجماع، وتتجلى قيمته في الوصول لحقائق مشتركة، عبر شروط للصلاحيّة والتي توضع تأطير عمليّة الحوار والنقاش البيندائي، وبصفته أيضاً آلية التفاعل الاجتماعي الذي يصبو إليه، كما أنَّ كون الفعل الاجتماعي موجهاً نحو الآخرين ويرجو استجابة منهم؛ كلها أفكار لها انعكاس على رؤى هابرماس وقد أجاد توظيفها.

إستفاد هابرماس من بارسونز في معالجته لإخفاقات منهجيات التأويل (التي سنناقشها تبعاً في البحث)، وذلك في تشخيصه للطريقة التي تفرض بها خارجيات المجتمع البنيويّة كالاقتصاد والسياسة - المال والسّلطة - (والتي يسميها هابرماس بالمنظومة أو النظام أو النسق) وكيف أنَّها تقتحم العوالم الخاصة بالفاعلين الاجتماعيين، وذلك باستعمار العالم المعاش أو عالم الحياة الخاصة، ولاشك أنَّ هذا هو المهم بالنسبة لهابرماس، إذ إنَّه يجب نقل الاهتمام من حيز الافتراضات المنهجية التي يجب أن تستخدم في دراسة العالم الاجتماعي إلى حيز الاهتمام بكيفية عمل العالم الاجتماعي نفسه⁽²⁾، وتجلى ذلك عن هابرماس في فهمه لعلاقات العالم الاجتماعي على أنَّها متكونة من نظام وعالم حياة ويجب أن "ينظر إلى النظام على أنه ينبع جوهرياً من عالم الحياة، بمعنى أن المجتمع هو نتاج للتفاعل الإنساني بين الذوات ومع العالم الخارجي على السواء"⁽³⁾، ومن ذلك فهو يشخص مشكلة المجتمع الحديث بأنَّها هي مشكلة تشكّل "العناصر النظامية غير مقترنة بعالم الحياة

(1) ينظر: إبراهيم أبراء، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط1، 2009، ص 105.

(2) ينظر: ألن هاو، النظرية النقدية، ص 213.

(3) المرجع نفسه، ص 216.

وتوجد خارجه وتغذيه بتغذيتها الراجعة من الخارج»⁽¹⁾ وعليه فليس هو أداة إنتاج لعالم الحياة بل العكس. كما يعتمد هابرماس للإفادة من إشارة بارسونز في فهمه للحدثة. إذ يرى بارسونز أن للحدثة من الناحية التاريخية (من حيث نشأتها) سمات ثلاث انبثقت عن ثورات ثلاث هي:

1- الثورة الصناعية. (النسق الاقتصادي)

2- الثورة الديمقراطية. (النسق السياسي)

3- الثورة التعليمية. (النسق الثقافي)

ويبين بارسونز أن الثورة الصناعية قد بدأت فاعليتها في أواخر القرن الثامن عشر في انكلترا، والثورة الفرنسية عام 1789 (والاضطرابات الموجهة لهذا النموذج)، فضلاً عن الثورة التعليمية، والتوسع في التعليم المدرسي الرسمي المتأصل في أفكار القرن الثامن عشر، ويرى هابرماس أن هذا التقسيم لم يعتمد حتى منتصف القرن العشرين، كتميز بنيوي للأنظمة الفرعية للمجتمعات الاقتصادية، والسياسية، والثقافية⁽²⁾؛ وبذلك يحدد اعتماداً عليها ملامح تاريخية لقطيعات كبرى مثلت جزءاً من أوجه الحدثة المتعددة. وسنرى فيما بعد دور هذه الأنساق الثلاثة في تجاذب أطراف الفعل الإنساني الهادف للفهم والتحرر، فبين هيمنة نسقي الاقتصاد والسياسية هنالك مقاومة يدعمها نسق الثقافة سيحاول هابرماس الانتصار له.

(1) المرجع نفسه، ص 216.

(2) See: Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.p.383-387.

- جان بياجيه (*) Jean Piaget (1896 - 1980):

تأثر هابرماس بعلم النفس الفرنسي ولاسيما جان بياجيه، المتخصص في دراسة النشاط الفكري وتطوره واكتساب المعرفة وفق الاتجاه الذي يعرف باسم (البنوية التكوينية) والتي اهتمت بقضية (التطور) الاجتماعي، والتي نظرت إلى السلوك البشري كاستجابة دالة على موقف معين، وبالتالي فإن هذا السلوك يميل إلى خلق حالة من التوازن بين الذات الفاعلة والموضوع وهذه التوازنات مستغيرة بتغير الواقع البشري من خلال هدم البنى القديمة وتوليد بنى جديدة.⁽¹⁾

يستعمل بياجيه مصطلح البنية structure للدلالة على الأساليب السلوكية التي تستخدم لدى الإنسان، فكلما تطور نموه كلما تغيرت تلك البنى وعليه فهو خاضع لتغير علاقته مع البيئة ومحاولة تكيفه معها⁽²⁾، فالنتيجة المتوخاة لدى بياجيه هي تشييد

(*) **جان بياجيه Jean Piaget (1896 - 1980):** فيلسوف وعالم نفس، ولد في سويسرا، واهتم منذ صغره بالعلوم الطبيعية ولاسيما علم الأحياء، ونال درجة الدكتوراه في أحد موضوعاتها (حول الرخويات البرية)؛ كما اهتم بالفلسفة، وشغل منها بنظرية المعرفة التي نقلها من مجال الفلسفة إلى ميدان علم النفس، فدرسها بطريقة تجريبية، إضافة إلى دراسته المنطق والرياضيات وعلوم أخرى مختلفة، قام بالإشراف على دراسات في علم النفس وذلك في معهد جان جاك روسو في جنيف، من عام 1919-1921 ودرس علم النفس غير السوي في جامعة السوربون، وفي عام 1929 عين أستاذا لتاريخ الفكر العلمي في جنيف، وفي عام 1940 عين أستاذا لعلم النفس التجريبي ومشرفا على مختبرات علم النفس في جنيف، ومنذ عام 1955 أصبح أستاذا في علم نفس الطفل في السوربون، واشتهر حينها بكونه متخصصا في علم النفس التكويني، وهو علم النفس الذي يدرس مختلف مراحل النمو عند الطفل.

(See: Paul Edwards and others, The Encyclopedia of philosophy, V.6, the Macmillan company and the free press, New York, 1976, p.p.305-306).

(1) ينظر: عباس التميمي، "مدرسة فرانكفورت (المشروع الثقافي والرؤية النقدية)"، مجلة الحرية، العدد2، حركة اليسار الديمقراطي في العراق،

http://www.irakna.com/alhurriya/index.php?option=com_content&view=article&id=20:2009-08-21-15-38-29&catid=3:2009-08-09-17-51-24&Itemid=29.

(2) ينظر: لندا ل. دافيدوف، مدخل إلى علم النفس، ترجمة: سيد الطواب ومحمود عمر، منشورات مكتبة التحرير، القاهرة والرياض، 1983، ص 387.

بنية جديدة؛ والتكوين المعرفي يمثل انتقال من بنية إلى أخرى، من الأضعف إلى الأقوى فالبنية هي مجموعة تحويلات.⁽¹⁾ وعلى ذلك اعتقد أن أنموذج هابرماس هو أنموذج بنيوي لأخلاقيات النقاش ومعايير الصلاحية^(*) التي لا يمكن أن تتكون المعرفة من دونها، فهي شروط تأسيسية لها، وبذلك فهو يدمج ما بين المتعالي (شروط الصلاحية) والاختباري (تشكل المعرفة والتحقق منها- البرهنة).⁽²⁾ إذن، من بنية الشروط والتكوين الخاص بها إلى بنية الاختبار والمحااجة إلى الإجماع كل ذلك عبر بني معرفية، وكذلك هنالك تحول في البني على أثر التكوين والتنشئة مع/ في البنية التي تحكم الفعل الإنساني نابعة من خلال فكرة التنشئة الاجتماعية التي درسها بياجيه في تشخيصه لسلوك الأطفال، وإمكانية الاستفادة منها في سبيل موضوعات المواطنة والديمقراطية والسبل النقاشية والتشاورية التي يشيد هابرماس عليها أسس نظريته في العقلنة التواصلية والديمقراطية التشاورية. وعلى ذلك فالبنية تنشأ وتبدأ بالتراكم عبر التنشئة والتكوين ومن ثم ماثلت تنتقل إلى بنية أخرى متقدمة عليها أو متصلة بها، تساهم في تكوين آخر،⁽³⁾ فمن التربية والتنشئة الاجتماعية الإيجابية إلى فرد ومجتمع فاعل إيجابياً على مستوى الممارسة السياسية. وفي ذلك نجد هابرماس يقول: "إنه فيما يتصل ببنية العالم الاجتماعي الذي يواجهه أخيراً الصغار المشتركون في نشاط اجتماعي كواقع معياري للآخر المعمم، وفي تعلمه كيفية إتباع المعايير والاضطلاع بوظائف متزايدة، يكتسب القدرة المعممة على الاشتراك في تفاعلات منظمة معيارياً"⁽⁴⁾.

مما سبق يتبين أثر بياجيه في نظريته عن التكوين المعرفي للطفل، وانعكاس ذلك لدى هابرماس، يختص في إمكانية تنمية وتنشئة الفاعل الاجتماعي نحو تحقيق

(1) ينظر: جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيعة وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1985، ص 114.

(*) معايير الصلاحية عند هابرماس هي معايير سابقة لعملية النقاش والمحااجة وتفترض صحة الخطاب وصدقه وشفافيته وخلوه من الهيمنة.

(2) ينظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثة، ص 457.

(3) ينظر: جان بياجيه، التطور العقلي لدى الطفل، ترجمة: سمير علي، دار ثقافة الأطفال في بغداد- العراق، ط1، 1986، ص 126.

(4) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.40.

المجتمع العقلاني، وكل ذلك يمكن تبيانها في نص هابرماس الآتي: «إنَّ المشاركين في مناقشة ما، لا يمكنهم أنْ يحملوا بإدراك توافق حول ما يمكن أنْ نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلَّا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتياً إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر، بغية تحقيق ما يسميه بياجيه زحرحةً تدريجيةً للأنا عن المركز،... ومن ثمَّ التحلي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم»⁽¹⁾.

يقوم هابرماس بإعادة قراءة عمل بياجيه في بناء المعرفة هذا، إذ يرى أنَّ للمعرفة بنية أساسية تشكل فهمنا للأشياء المستقلة عن اللغة، وهي لاتنشأ في اللغة بل تفرض عليها، وإذا استطعنا أنْ نعيد بناء القواعد التي تشكل أساس اللغة والمعرفة، وأنْ نرى كيف ينبغي لهذه التحولات التكوينية أنْ تعمل عملها، فإننا إنْ فهمنا ذلك نستطيع أنْ نفعل ما يشابهها بالنسبة للعقلنة التواصلية⁽²⁾.

- تأثير فلاسفة اللغة على هابرماس:

بقدر ما يمثل فكر غماذج "فلاسفة اللغة" في هذا المقصد من اختلاف، بقدر ما استطاع هابرماس أنْ يجزيء الكثير من نصوصهم، ويوفق ويعيد تركيب الأخرى، باحثاً عن سند له، والحق أنَّه وجد ما ابتغاه، وبما أنَّ الحداثة المتأخرة (كمشروع) مطبوعة بطابع لغوي، فهي تعتمد في مشروعيتها على عمليات التواصل، والتي تهدف إلى إجماع، مبني على غلبة البرهنة والحجاج، وذلك نحو عقلنة بأسلوب وأنموذج جديد (العقل التواصلية)⁽³⁾، وهذا يبرر مجال اللغويات، وعلاقتها بالحيز السياسي، الذي يعتمد التواصل كآلية، عبر سيميائية معاصرة وصفت بالتواصلية، وغايتها البحث عن المقصد الكلامي والبحث في تداول اللغة، وتوظيف من

(1) يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط 1، 2010، ص 22-23.

(2) ينظر: ألن هاو، النظرية النقدية، ص 229.

(3) ينظر: كونستانينوس كافولاكوس، "الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس"، ترجمة: صلاح الجابري، مجلة فضاءات، العدد 12، مارس 2004، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ص 108.

هابرماس ومحاولته معالجة مشاكل الهيمنة على المتكلم والمستمع ومنظومتهم اللغوية، والتأسيس عبر ذلك لايدولوجيا وفهم سابق يحكم كل سياقات الكلام والحوار، وهذا الكشف ينتج بصورة مقصودة من هابرماس التأسيس لمجتمع أفضل وتقعيد لمشروعية الأنظمة السياسية والتشريعات القانونية.

إنَّ المنعطف اللغويّ عند هابرماس إنّما هو تحول من النقد المعرفيّ إلى النقد اللغويّ في محاولة للكشف عن ممارسة لنقد الايديولوجيا وهيمنتها، والتي تمخضت عن أفكار ماركسيّة سابقة، وبذلك تكون اللغويّات آليّة مسوغة، تمكن هابرماس من استعمالها لغرض الكشف عن كل أصناف القهر، والسلب، والاضطهاد السياسيّ، أو الأيديولوجي، بشكل عام، ولذلك كان البحث عن ما يمت بذلك بصلّة مهمة يسيرة (وفي الوقت نفسه) عسيرة، فالمصادر التي شكّلت الفهم الهابرماسيّ اللغويّ هي واضحة المعالم، وتتجلى الصعوبة في المزاوجة بين هذه المصادر والمرجعيات وكيفية التنسيق بينها، لغرض بناء هرميّة نظريّة متقنة الهيكلية، ولنستكشف عناصر مشروع هابرماس في اللغة، ففكرة (القول هو عمل) والتي ترجع إلى أوستن(*) ستكون قالب التداوليّة الكونيّة أو الشاملة التي يعتمدها هابرماس، فهو يفكر في إعمال اللغة على أنّها أداة للاتفاق الذي يستند إلى قوة الخطاب الحجاجي، وهذه الالتفاتة (إنّ اللغة هي عمل) توجد جذورها في فكر فتنجشتاين(**)(1)، ومن ثم تأثر

(*) جون أوستن John Austin (1911-1960): فيلسوف لغة إنجليزي، جاءت نظريّته في أفعال الكلام لتجسد موقفاً مضاداً للإتجاه السائد بين فلاسفة المنطق الوضعيّ الذين دأبوا على تحليل معنى الجملة مجردة من سياق خطابها اللغويّ المؤسّساتي إضافة إلى ما وصفه أوستن بالاستحواذ أو التسلط المنطقي القائل بأن الجملة الخبرية هي الجملة المعياريّة، وما عداها من أنماط مختلفة للجملة هي مجرد أشكال متفرعة عنها. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص 106).

(**) لودفيج فتنجشتاين Wittgenstein (1889-1951): فيلسوف نمساوي، ومهندس معماري، ومعلم. عاش حياته كما أرادها وكما ابتغها، متخلياً عن مجمل ثروته السيّ وراثياً عن أبيه، والتي تجعل منه أغني أغنياء أوروبا، لم ينشر فتنجشتاين في حياته إلا كتاباً واحداً هو "رسالة منطقية فلسفيّة"، كتبه إبّان الحرب العالمية الأولى، ونشر سنة 1922. (ينظر: فيصل غازي مجهول، تحليل اللغة في رسالة فتنجشتاين المنطقية الفلسفيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2009، ص 29-37).

(1) ينظر: جاكين روس، الفكر الأخلاقيّ المعاصر، ص 25.

بها أوستن وسيرل(*) أيضاً، وذلك عبر نسق سيميائي الأصل، تداولي النتيجة، إذ انتقل من الاهتمام بالبنيات اللغوية ودراستها وعلاقتها بالدلالة إلى وظيفة التواصل والتداول المعتمدة على القصديّة⁽¹⁾.

إنّ ارتباط هابرماس باللغة إنّما هو بالأصل ارتباط بنظريات المعنى، وهي تنقسم إلى نظريات عدة منها:⁽²⁾

- 1- **النظرية العقلية أو الذهنية:** إنّ القضايا يجب أن تعرف على أنّها أحداث نفسية من أنواع معينة وهي مرتبط بأشياء ذهنية عقلية (والتطابق معها هو الذي يعطي المعنى).
- 2- **النظرية السلوكية:** معنى الجملة تابع لمعايير الحافز والاستجابة، أي الموقف الذي ينطق به المتكلم والاستجابات التي تولدها لدى المستمع.
- 3- **النظرية الاستعمالية:** المعنى هو نتيجة الاستعمال. إنّ معنى الكلمة يكمن في استعمالها وتداولها ونظرية أفعال الكلام هي جزء من هذه النظرية.

(*) **جون سيرل John Rogers Searle (1932 - ...):** فيلسوف ولغوي أمريكي معاصر، يصنّف كأحد أبرز الفلاسفة المحدثين الذين ينتمون لتيار الفلسفة المعاصرة، ويطمح سيرل في مشروعه الفلسفي إلى تصحيح الكثير من المفاهيم التي سيطرت على الفلسفة في القرون الأخيرة وعمل على تطوير نظرية أفعال الكلام لأوستن المتعلقة بمقاصد المتكلم ودراسة المعنى. (ينظر: مقدمة سعيد الغانمي لترجمته كتاب جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2006، ص 5-6).

- (1) ينظر: عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، لبنان والمغرب، 1996، ص 85.
- (2) ينظر: هشام إبراهيم عبد الله، نظرية الفعل الكلامي - بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت، 2007، ص 210-211. ويراجع في النظرية الخامسة: علي عبد الهادي المريح، الفلسفة البراغماتية: أصولها ومبادئها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008، ص 138. وفي حقيقة الأمر إنّنا يمكن تلمس ملامح أو بقايا وآثار لكل النظريات المذكورة في المتن وكأنها حاضرة في نظرية هابرماس في المعرفة وتحقيق الإجماع والحقيقة الانفاقية.

4- الوضوح والتميز: وضع ديكارت أسس لمعنى القضية وهو وضوحها وتميزها وذلك أصبح معياراً لمعناها.

5- العمليّة والنجاح: وهي النظرية البراغماتية في المعنى.

يقتضي مشروع هابرماس في العقلانية التواصلية الأخذ بمنهجية المعنى الاستعمالية؛ وذلك لأنّ "فكرة الحقيقة التي تحملها أول جملة نطق بها، لن تتشكل إلا من خلال التجاوب والتطابق اللذين يتحققان فقط داخل نموذج الاتصال [التواصل] والتفاعل المثالي الخالي من أيّ تسلط، ومن هذه الناحية فإنّ الحقيقة تنطوي عليها أقوال مرتبطة دائماً باستشفاف واجلاء معنى الحياة الحقيقية نفسها، وليس لأحد الحق في ممارسة النقد أكثر أو أقل من المضمون الحياتي الكامن في الخطاب اليومي"⁽¹⁾، ويعد فتجنشتاين هو الجذر لما سمي "بالمنعطف اللغوي" للفكر الانجلوسكسوني، الذي وجه الفلسفة نحو تحليل اللغة⁽²⁾، والاستعمال اللغوي لدى فتجنشتاين، تطور من استعمال نظميّ للأسماء، وذلك في قضايا مركبة وفق نظام منطقيّ، إلى استعمالها الاجتماعيّ، أي استعمالها لتحقيق أغراض معينة، من قبل أفراد معينين، في مجتمع معين، وذلك عبر فكرته: إنّ معنى القضية هو الغرض منها⁽³⁾، ووجدت هذه الانعطافة اهتماماً معاصراً من أوستن ولاحقاً من سيرل، في تنمية الرؤية الفلسفية للبعد اللغويّ، فقدمت من قبل أوستن ومن بعده سيرل نظرية في التداولية^(*) الاستعمالية للغة وكيف أصبح هنالك

(1) يورغن هابرماس، "تيودور أدورنو"، ص 46.

(2) جان فرانسوا دورتيي، "لودفيج فتجنشتاين - الفيلسوف الراديكالي"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تحرير: جان فرنسوا دورتيي، ص 397.

(3) ينظر: جمال حمود، فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتاين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ط1، 2009، ص 307.

(*) البراغماتيك (التداولية): يهتم علم التداولية بدراسة معاني المفردات اللغوية والعبارات والجمل، وعلى وجه الخصوص المعاني التي تحملها المفردات لدى استعمالها في سياقات لغوية أو لدى استعمالها في إطار المعنى المقصود الذي يصدر عن المتحدث، والتداولية وتعني بدراسة علاقة العلامات أو اللغة بمؤوليتها. (ينظر: عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص 67).

صنف جديد من أصناف اللُّغة وهو الفعل الكلامي؛ وجسداً ذلك في نظريتهما (نظرية أفعال الكلام)، فالفعل الكلامي أو فعل الخطاب إنما هو أحد المفاهيم الأساسية في اللسانيات التداولية والذي يعود الفضل في سنّه إلى أوستن وفي تطويره إلى سيرل، ويعتمد هذا الفعل على الطابع القصديّ لفعل المتلفظ، وكيف يؤوّل المشارك في الخطاب معنى القول أو الفعل اللُّغوي⁽¹⁾، والفعل الكلاميّ انجاز لمشروع البراغماتيك (التداولية) والتي أشرنا إليها سابقاً، والتداولية تمثل الصنف الثالث من الاهتمام الذي يوليه فلاسفة اللُّغة لموضوعهم، فالصنف الأول هو دراسة التركيبية وبناء النسق اللُّغويّ وهو ما يسمى بالسينتاكس وهو معيار الصحة المنطقية للقول، أما الثاني فهو الصنف المخصص لدراسة العلاقة بين اللفظ ومعناه وهو صنف دراسة الدلالة أو السيمانتيقا (السيمانتيكس)، والبعد الثالث هو التداولية والذي يهتم بمستعملي اللُّغة ومقاصدهم وآثار استعمال اللُّغة عندهم، بذلك تأخذ شكلاً آخرًا من أشكال اهتمام فلاسفة اللُّغة.⁽²⁾

يتضح ماسبق بتفصيل أكثر في نظرية أفعال الكلام التي تقرر أن الكلام ينطوي على "قصديّة مشتقة من أفكار المتكلم، فهي لا تنطوي على مجرد معنى لُّغويّ، بل على معنى يقصده المتكلم أيضاً، ويمكن للمتكلم أن يستعمل القصديّة التقليديّة للكلمات والجمل في اللُّغة لتأدية فعل كلامي⁽³⁾"، والقصديّة اللُّغويّة للمعنى مرجعها لأوستن، فهو يحدد مستويات الفعل الكلامي، ذو المعنى، بالإحساسات، والتفكير، والنوايا⁽⁴⁾، أي البعد الذي يفهمه المستمع كقصود للمتحدث، ويتضح ذلك بجلاء في نظرية هابرماس في التواصل؛ لأنه يحدد شروط القصديّة في الحوار والنقاش في حالة الكلام المثالية.

(1) ينظر: دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد بختات، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص 7.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 101.

(3) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ص 208.

(4) ينظر: جون أوستن، نظرية أفعال الكلام - كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2008، ص 56 وما بعدها.

إنَّ الفرق بين أفكار الاثنين (سيرل وأوستن) في نظرية فعل الكلام هي "أنَّ الأول كان يؤكد على مقاصد المتكلم، بينما يؤكد الثاني على تفسير المستمع أو المخاطب"⁽¹⁾. إلَّا أنَّهما يشتركان في ملاحظة مفادها "أنَّه عندما يتلفظ المتكلم بجملة في مقام تواصلٍ معين، فإنَّه ينجز خطأً معيناً من عمل اجتماعي"⁽²⁾. بذلك يتبين الأساس اللُّغوي الذي استقاه هابرماس من فتحنشتاين، فالقضية "الأولى في العقلانية التواصلية الهادفة إلى تفاهم الفاعلين تسفر عن ارتباط العقل العملي ارتباطاً وثيقاً بتحليل اللغة تحليلاً فلسفياً [أي] اتخاذ العلامات اللسانية أساس العمل، يتضح منه أنَّ العقلانية التواصلية إنَّما تفهم تبع ما أطلق عليه هابرماس اسم المنعطف اللساني"⁽³⁾، ولاسيما ارتباطه بدراسة البعد التداولي للغة، وبقدر إفادة هابرماس من المعنى الاستعمالي لفتحنشتاين، ودلالة المعنى في أفعال الكلام لأوستن وسيرل، فإنَّه كذلك تأثر واقتبس على نحو مكثف من الكتابات الأخرى المعاصرة، في مجال اللُّغويات وفلسفتها، نظراً لاهتمامه بموضوع التواصل، ومن أهم تلك المصادر كان تشومسكي^(*)⁽⁴⁾، والذي يخالف الرأي السائد لُغوياً حول المشكلة الذاتية لاكتشاف معاني الكلمات، والذي يرى أنَّ المعاني كامنة في التفكير الداخلي للأفراد (النظرية الذهنية)، وهذا الرأي لم يستطع أن يقيم مبادئاً عامة للغة؛ ولذلك حاول تشومسكي أن يبحث في القواعد والأنماط داخل اللُّغة، باعتبارها هي التي تعطي المعنى⁽⁵⁾. يقول تشومسكي: "إنَّ المعقول فقط هو أنَّ

- (1) هشام إبراهيم عبد الله، نظرية الفعل الكلامي، ص 107.
- (2) روبر مارتن، مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة: عبد القادر المهيري، مراجعة الطيب البكوش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 139.
- (3) جمال حمود، فلسفة اللغة عند لودفيج فتحنشتاين، ص 50.
- (*) نعيم تشومسكي (Noam Chomsky 1928-...): فيلسوف لغة وسياسي ناقد، أمريكي من أصل يهودي، أحد أهم وأبرز اللسانيين وواحد من أكثر العلماء تأثيراً في علم اللُّغويات وعلم النفس، وهو أستاذ جامعي مدى الحياة في اللُّغويات في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا في أمريكا. (ينظر: مقدمة نيل سميث لكتاب تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2009، ص 7-13).
- (4) ينظر: جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 25.
- (5) ينظر: مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، مجموعة مترجمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2008، ص 45.

نتوقع أن يصح الشّيء نفسه على الاعتقاد والرغبة والمعنى، وصوت الكلمات والقصد، طالما أن مظاهر الفكر والعمل البشريّين يمكن معالجتهما ضمن الاستعمال الطبيعيّ⁽¹⁾، وعليه هابرماس ينشئ نوعاً هجيناً من فلسفة اللّغة، انطلاقته استعماليّة، وآليته هي الكفاية اللّغويّة (اللّغة مكتفية ببنائها في إعطاء المعنى)، ويمكن المزاجية بين الرّؤيتين على أن المعنى حاضر في الاستعمال من خلال الدلالة التي يشير لها اللفظ في التسق اللّغويّ ودلالاته أي القواعد التي تنتجها، لأنّها أيضاً قد أُنتجت استعمالياً،⁽²⁾ فالألسنيّة البنيويّة [تشومسكي] لا تتأمل المعاني التي نجدها في اللّغة بل تعيد بناء القواعد التي تبني الكيفية التي يمكن بها قول الأشياء⁽³⁾، فهناك بني خفيّة للغة وهي شرط مسبق لاستعمال هذه اللّغة، وهابرماس يسعى إلى إعادة بناء ما يفترض مسبقاً وضمناً في التواصل، أي التأسيس لفكرة الكفاية التواصلية للفاعلين بواسطة اللّغة⁽³⁾ على غرار الكفاية اللّغويّة التي أنشأها تشومسكي، فما يقرّه تشومسكي بأنّ القدرة اللّغويّة كبنية مسبقة موجودة بطبيعة الإنسان، نجد مثيله لدى هابرماس إذ يرفق هذه القوة اللّغويّة بقدرة على التواصل بواسطتها، وبذلك يتحقق معنى الكفاية التواصلية.

- التّأويل: (شلايرماخر - دلتاي - غادامير):

للتأويل مسيرة كبيرة بنسقتها التاريخيّة وموضوعها النامي المتحول، بدأت كمحاولة لفهم النص الدينيّ، تحاول التوفيق بين النصوص الدينيّة والواقع الخارجيّ من أجل فهمها، ثم توسعت بعد ذلك لتطبق على النصوص الفلسفيّة والأدبيّة، كما أخذت منهجاً لفهم التفاعلات الاجتماعيّة من جهة، ونقد حضور الهيمنة في الخطاب الإنسانيّ، ونزع المركزيّة الذاتيّة في رؤية الحقيقة من جهة ثانية، وذلك ما يحاول هابرماس انجازه، الذي سنبحث أثر نظريّات التّأويل السّابقة عليه وحواره معها.

(1) تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللّغة والعقل، ص 67.

(2) ألن هاو، النظريّة النقديّة، ص 228.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 229.

كان معنى الفهم عند شلايرماخر^(*)، يشير إلى عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، فالمتحدث أو المؤلف يبني جملة، وعلى المستمع أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة، وبناء الفكرة، وبذلك يتكون التأويل من لحظتين: اللحظة اللغوية، وهي السياق القواعدي للغة، واللحظة السيكلوجية^(**) أي الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير⁽¹⁾، ويرى شلايرماخر أن التأويل هو عملية دائرية في الفهم، يرتبط فيها معنى الكلمات بسياق الجملة، والعكس صحيح فلا يفهم المعنى العام للجملة إلا من خلال دلالة الكلمات المكونة لها، وبذلك فهي تمثل علاقة دائرية يسميها (دائرة التأويل)⁽²⁾، وهي عبارة عن "وضعية تفاعلية مستمرة بين أجزاء النص الخاصة، وبين كليته الكاملة، حين نقرأ الجزء نبدأ ببناء صورة عن الكل"⁽³⁾، وهذه الدائرة التأويلية تسمى "إلى منطقة من الفهم المشترك، فمادام كل تواصل هو علاقة حوارية فهذا يفترض منذ البداية وجود معنى مشترك بين المتحدث والمستمع"⁽⁴⁾، وذلك لب فكرة هابرماس، في صناعة المعنى عملياً وتوافقياً، عبر الحوار والنقاش بين الفاعلين الاجتماعيين (المتكلم

(*) **فردريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834):** كان شلايرماخر لاهوتياً وفيلسوفاً مثالياً ألمانياً، أسس وعمل في جامعة برلين حتى وفاته، لم ينل ما يستحق من شهرة في مراجع تاريخ الفلسفة المتداولة فقد كان منصرفاً إلى اللاهوت بشكل رئيسي ويعد شلايرماخر مؤسس الهرمينوطيقا العامة وهو من أهم المترجمين لأعمال أفلاطون. (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 265-266).

(**) **اللحظة اللغوية واللحظة السيكلوجية** يقصد منه تحديد المعنى وفقاً لقوانين موضوعية وعامة، ويسمى التأويل فيها بالتأويل اللغوي، واللحظة السيكلوجية تعني المجال التقني والذي يركز على الجانب الذاتي والفردي، المتعلق بتقنيات كتابة النص، وإنتاجه، من الكاتب أو المتحدث، بل وحتى قراءة المؤول وفهمه للنص والمتحدث. (ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 66-67).

- (1) ينظر: المرجع نفسه، ص 67.
- (2) ينظر: المرجع نفسه، ص 67-68.
- (3) دافيد جاسير، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم - ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط 1، 2007، ص 122.
- (4) عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 69.

والمستمع). وقد تأثر دلتاي^(*) بعمق بأعمال شلايرماخر ورأى مثله⁽¹⁾ أن الفهم هو محاولة لإعادة بناء العملية الإبداعية للكاتب أو الفنان، فالقراءة ليست مجرد تلقي ولكنها إبداعية كما هي الكتابة... وكان اهتمام دلتاي الأساسي هو: كيفية معرفتنا وفهمنا لأي شيء⁽²⁾، وممارسة الهرمينوطيقا هي ممارسة فهمية تجاه النص والسلوك، وبذلك فإن التفاعلات الإنسانية والتعبير عنها وفهمها هي موضوع محوري للتأويل، وعلى ذلك يرى دلتاي أن فهم التعبيرات الإنسانية يعتمد على حقيقتين: «الأولى: وجود مجال يسميه العقل الموضوعي objective mind... [الذي] يضم العادات والقوانين والدين والفن والعلم والفلسفة وبالجملة كل ما أوجدته الموجودات البشرية وتجسد فيه أفكارهم ومشاعرهم ومقاصدهم... إن العقل الموضوعي كما يرى دلتاي يمثل الوساطة التي يحدث فيها فهم الآخرين وتعبيراتهم... والحقيقة الثانية التي يتوقف عليها فهم التعبيرات: هي أن كل تعبير في الحياة ليس تعبيراً معزولاً، ولكنه يدل على شيء يتمسك به الأفراد بوجه عام»⁽³⁾.

إن المشكلة الاجتماعية الحيوية كما يرى دلتاي هي «مشكلة الفهم understanding أو معرفة العالم البشري أو معرفة الحقيقة التاريخية الاجتماعية كما كان يسميها»⁽⁴⁾، وهنا نلاحظ أن محاولة دلتاي في التأويل هي محاولة في إعطائه بُعداً سلوكياً اجتماعياً، علاوة على فهم الناتج النصي التاريخي، وعليه اخضع ممارسة التأويل والفهم إلى ضوابط اجتماعية، تجعل منها مرتبطة بالتفاعلات الاجتماعية، ولعل في ذلك تأثيراً واضحاً على آلية الحوار والنقاش الهابرماسية التي تبغي الفهم للخطاب والسلوك والتعبير البيّناتي.

(*) **فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911)**: فيلسوف ألماني، ولد في مدينة بربخ في ألمانيا. وكان والده من قساوسة الكنيسة البروتستانتية، فدخل جامعة هيدلبرغ لدراسة اللاهوت، ثم انتقل إلى جامعة برلين ليحصل على شهادة الدكتوراه عام 1864. وفي عام 1882 تولى منصب كرسي الفلسفة في جامعة برلين. وكرّس دلتاي حياته لتنظيم وشرح إبستمولوجيا الوضع العلمي للعلوم الإنسانية. (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 276-277).

- (1) دافيد جاسير، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 133.
- (2) محمود سيد احمد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005، ص 33-35.
- (3) المرجع نفسه، ص 11.

إلا أن إدراك الواقع عند هابرماس لا يعتمد على التأويل وحده⁽¹⁾ بل يتسم ببنية شاملة توجه التأويل... فما يرمي إليه في النهاية هو الكشف عن تلك الخصائص الشاملة التي تفترض مسبقاً في أي تواصل يخص الواقع، وهذه هي الغاية التي تدفعه إلى أن يدخل مفهوم (الوضعية الكلامية المثالية)⁽²⁾.

مع غادامير^(*) أُنجزت الانتقال لفن التأويل من حيز الخطابة والنص إلى ممارسة الفهم بأوسع مداليلها (النص والكلام والتفاعل الاجتماعي والمنجز الفني والثقافي)، ويشخص غادامير مشكلة التأويل بأنها التعرض للغواية⁽³⁾ التي تسببها الآراء المسبقة التي لم تؤكدها الأشياء نفسها، هكذا يكمن نشاط التأويل في التضحية بالتصورات الصحيحة والمتلائمة مع الشيء⁽²⁾، وكان غادامير يرى أن الفهم المسبق يساهم في الفهم، إلا أنه في واقع الأمر يعد جزءاً من مشكلة تعددية الفهم وعدم التوافق. وتحاول حالة الكلام المثالية لدى هابرماس، التخلص من الهيمنة التي يمثلها الفهم المسبق والذي يعرقل عملية الحوار البيّنذاتي، وذلك ما أشرنا إلى جزء من ميزاتها آنفاً، ونستطيع أن نلخص فكرة الدائرة التأويلية عند غادامير، بأنها: «رؤية الأشياء من كل الزوايا... تذكرنا بأن نرى الخاص من وجهة نظر الكل والعام، وأن نبني الكل من خلال فحص دقيق للخاص»⁽³⁾، وعطفاً على ماسبق، يؤكد غادامير: أن «المعاني لا تفهم اعتباراً فكما لا يمكن أن نستمر في

(1) آلن هاو، النظرية النقدية، ص 230.

(*) هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900-2002): تلميذ هوسرل وهابدر، نشر كتابه الكبير الحقيقة والمنهج وعمره 60 عاماً، الفكرة المركزية في هذا الكتاب أن المنهج العلمي ليس هو المنهج الوحيد للمعرفة الصحيحة والوصول إلى الحقيقة فهناك طرق أخرى لمعرفة الإنسان وفهمه، ذلك لأن الأفعال الإنسانية بمعظمها تمر عبر اللغة والكلام، ومن ذلك تتبين علاقة الإنسان بالعالم على أنها علاقة لغوية هدفها الفهم. (ينظر: ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تحرير: جان فرنسوا دورتي، ص 498).

(2) غادامير، فلسفة التأويل - الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، ط2، 2006، ص 125.

(3) دافيد جاسر، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 149.

سوء فهم استعمال كلمة من دون أن يترك ذلك أثره على معنى الكل، كذلك لا نستطيع أن نتشبت بشكل أعمى بمعنا المسبق حول شيء ما إذا أردنا أن نفهم معنى شيء آخر... فكل ما مطلوب منا هو أن نظل منفتحين على المعنى الذي ينقله الآخر⁽¹⁾، والبعد الآخر الذي يتفق فيه هابرماس مع غادامير هو نظرته إلى اللغة بأنها ليست "ب مجرد وعاء للفكر، بل هي نموذج أوسع لفهم المحتوى، إذ تكون للكلمات القدرة على تبيان الحقيقة... فالخطاب وفقاً للغة الإشارات هو فعل كينونيّ يقدم مجموعة من الجمل المفيدة والمفهومة التي تعبر عن صيغ المخاطبين، والتي من شأنها أن تفسر الحقيقة وتكشف معانيها وتعري المعاني التي يحملها الخطاب⁽²⁾، وهابرماس يؤسس لهذا المعنى عبر فكرة النظرية الاجتماعية للحقيقة، وبقدر اتفاق فكريّ هابرماس وغادامير حول فن التأويل، بإعتباره أداة لموقف مغاير من الآخر، وفي صنع الحقيقة، بقدر ما أن هابرماس لا يرى أهمية للدور الذي أعطاه غادامير للفهم المسبق، الذي يشكله التراث، من أجل قطيعة، تشكل جزءاً من فلسفة الحداثة والمدافعين عن هذا المشروع ومنهم هابرماس، فغادامير يرى أنه "لا يمكن أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة"⁽³⁾ ومصدر الفروض المسبقة للفهم هو التراث، كما أن هنالك شكوكاً كبيرة لدى غادامير، حول إمكانية فهمنا فهماً أفضل ممن سبقنا تاريخياً، لأن كلا الطرفين محكومين بمميزات الذكاء والسذاجة، كما أن الفهم إنما هو جزء من التاريخ نفسه، وكل فهم للتاريخ هو أيضاً تاريخي⁽⁴⁾؛ لذلك لا يمكننا (حسب غادامير) أن ننساق وراء مقولات القطيعة مع التراث، وتاريخ النص وعدم اعتبار التراكم المعرفي الإنساني، كجزء من المؤثرات على الفهم والتأويل. وهابرماس مع غادامير هنا أيضاً في أن مكتسبات العوالم المعاشة تشكل جزءاً من مسيرة الفهم والتواصل.

(1) غادامير، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، دار أوبا، طرابلس - ليبيا، ط1، 2007، ص 372.

(2) شحاتة صيام، علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات - من العقلانية إلى جدل الذات، ص 166.

(3) عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 217.

(4) دايفيد جاسير، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 151.

طوّر غادامير الفكرة القائلة «بأنّ للفهم بنية مسبقة لا مفر منها أورتها لنا أفقنا، وأنّه ليس بمقدورنا أن نعزل هذه البنية المسبقة أو نظرحها... فإنّنا لا نقع على العالم قط بطريقة خالية من المفاهيم وإنّما نضع الأشياء ضمن إطار من المعنى»⁽¹⁾، وهذه المحاولة لا تروق لهايرماس لاسيّما بعد أن نفصل القول في البنية التي يتصورها عن الحالة المسبقة للفهم، واشتراط خلوها من التحيز الذي هو نتيجة الهيمنة (السلطة) والوهم والتراث، بينما غادامير يعزز من جدوى هذه المفاهيم، ويؤكد غادامير أنّ الحوار ليس إرادة للهيمنة المعرفيّة، وأنّها لا تفرض على شركاء الحوار الخضوع والقبول بالحقيقة التي يرتضيها طرف دون آخر، وإنّما هي اكتشاف جماعيّ لحقيقة تشغلهم وهم مصيرهم المشترك وهي مشاركة لا تنتهي في إنتاج المعنى وصياغة الأحكام⁽²⁾، وهذه غاية هايرماس في ربط معنى الإجماع بأخلاقيّة النقاش الخالي من الهيمنة، «فتأويليّة غادامير وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في مجال فلسفة العلوم الاجتماعيّة، إلّا أنّ [أنكاره]... تطرح إشكالات واضحة حسب هايرماس، فإذا كانت نظريته إلى الفهم بمهامو توافق للمعنى، لا غبار عليها، وذلك لأنّه بالمقابل لم ينتبه إلى أنّ هذا التوافق قد يكون مشوّهاً دون دراية منه، وهذه إشارة إلى الايديولوجيا كمثال على الفهم المشوّه... إلّا أنّ ما يثير إنزعاج هايرماس ليس أنّنا نحاول استباق حقيقة إمكانية أو رؤية معينة بعينها للعالم والتعود عليها، بل ما يقلقه بالفعل هو أنّ يصبح أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الايديولوجيا»⁽³⁾.

من خلال نماذجنا الآتية الذكر في موضوعة التأويل، يمكننا أن نشخص الانتقال والانعطاف في موضوع التأويل من التوفيق الدينيّ إلى نظريّة في المعرفة، إلى كونه جزء من وجود الإنسان؛ فمن خلالها احتل العقل التأويليّ مكانة محوريّة في الفكر المعاصر، وتحول الفهم القائم على البعد اللغويّ إلى غلط وجود وكيونة⁽⁴⁾.

(1) ألن هاو، النظرية النقدية، ص 202.

(2) ينظر: صلاح الجابري، "الفهم كعلاقة حوارية"، ص 163.

(3) عمر مهيل، من التمسق إلى الذات، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2007، ص 170.

(4) ينظر: شحاتة صيام، علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات - من العقلانيّة إلى جدل الذات، ص 156.

- أثر مدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية)، ومجاوريها على هابرماس:

تُعد مدرسة فرانكفورت أو معهد الأبحاث الاجتماعية، أو النظرية النقدية، أهم الروافد الفكرية لهابرماس، فهو يمثل مرحلة رسمية وأساسية من تاريخها، والنظرية النقدية، كتسمية، جاءت لتصف مهمة وممارسة معهد الأبحاث الاجتماعية، في مقابل النظرية التقليدية كما يرى هوركهايمر^(*)، والنظرية التقليدية هي التي تمثل الفلسفة الحديثة والعلم منذ ديكارت، والتي تنزع إلى التجريد، وتميز بالموضوعية، أي التمايز عن الموضوع، وتنظر إلى الموضوع من الخارج، بطريقة تعزل الذات عن الممارسة الاجتماعية، وعلى النقيض من ذلك ترتبط النظرية النقدية بالنظرية الاجتماعية والاقتصاد السياسي، وتهتم بالنقد المنهجي للمجتمع السائد، وتحاول إيجاد بدائل للأنظمة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية القائمة⁽¹⁾، وماتزال مدرسة فرانكفورت «تقدم لنا أنموذجاً فلسفياً مطرد القدرة، على فهم إشكاليات الدولة المعاصرة.. وذلك عبر دعامتين أساسيتين: بناء تصور نظري جديد للإنسان وللعالَم من جهة، وإرساء منهج تحليلي قادر على فهم العضلات الاجتماعية الواقعية من جهة أخرى»⁽²⁾.

إنَّ فلاسفة النظرية النقدية وانطلاقاً من ممارستهم للنقد حاولوا «أن يفكروا في مسألة التغيير، ليس باعتباره نتاج دينامية الصراع الطبقي كما تقول الماركسية، ولكن من منطلق تفكير الإنسانية في نفسها واعتماداً على شكل جديد من النظرية الاجتماعية؛ لذلك اعتبر مفكرو النظرية النقدية أنَّ تداخل الاختصاصات شرط

(*) ماكس هوركهايمر **Horkheimer Max (1895-1973)**: فيلسوف ألماني معاصر، ولد في شتوتغارت، وهو ابن صناعي يهودي، وتحول اهتمامه بداية نحو الأدب فكتب الروايات، وأقام في بروكسل ولندن، ثم اتجه نحو علم النفس ومن بعدها الفلسفة ولاسيماً في قراءته لشوبنهاور، وناقش أطروحة عن كانط، وشارك في إنشاء معهد الأبحاث الاجتماعية = مدرسة فرانكفورت، ورأسها في مابعد ومن أهم كتاباته: (بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية) و(جدل التنوير) بالشراكة مع أدورنو. (ينظر: بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ص 14-15).

(1) ينظر: دوغلاس كلنر، الماركسية الغربية، ص 13.

(2) عمر مهيب، من التسق إلى الذات، ص 111.

ضروري في النظر الفلسفي، وأن على الفلسفة أن تدمج اجتهادات الاقتصاديين والمؤرخين وعلماء النفس وغيرهم في صياغة أسئلتها⁽¹⁾، وسكن هذا الهاجس تفكير هابرماس في تكوينه المعرفي، وصياغته لنظريته في العقلانية التواصلية، سعياً منه إلى انجاز ما شرعت به النظرية النقدية، علاوة على اعتقاده بأهمية تلك المعارف التي تقع خارج الإطار الفلسفي في إتمام نظريته النقدية وإعادة بناء مقولاتها المكتسبة عبر منظومة مدرسة فرانكفورت، واعتمدت النظرية النقدية في هذا الدور على النقد لغرض الكشف عن "مصادر العطب الذي يطال [المجتمع] وتوجه موضوعاً نحو تغييره ويقوم منظورها للنشاط الفلسفي على ضرورة إنتاج فكري تحرري غير أسطوري يرتبط بشكل وثيق بالعلوم الإنسانية التي تحاول إصلاح ذات المجتمع على ضوء الغايات العقلانية المرتبطة بالفعل التاريخي"⁽²⁾، واقفى هابرماس أثر المدرسة في ما حددته من هدف للنظرية النقدية، وتجلى ذلك في ما قدمه هوركهايمر من مهام لغرض كشف قهافت وتسلط الايديولوجيا التي أنتجتها العقلانية الحديثة من معرفة، ونظم اجتماعية، ونسق سلوكي، وتحدد بأربع مهام هي:

- 1- الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها عن طريق استعمال التحليل الناقد، من أجل النفاذ إلى عمق العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها.
- 2- تأسيس فهم جذلي للذات الإنسانية، لا يتوقف عند وصف السيورة التاريخية للحاضر فحسب، بل ويقوم أيضاً على إدراك قوتها الحقيقية المتحولة، وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا الراهن.
- 3- والمهمة الثالثة لنظرية النقد عند هوركهايمر، هي أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي.

(1) محمد نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس، ص 18.

(2) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 29.

4- أما المهمة الأخيرة، فتكمن في التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت المصالح الطبقيّة السائدة أن تلبسها للعقل، وأن تؤسس اليقين بها على اعتبار أنّها التي تجسده، في حين أن هذه الأشكال من العقلانيّة المزيفة، ليست سوى أدوات لاستعمال العقل في تدعيم النظم الاجتماعيّة القائمة⁽¹⁾.

يعيد هابرماس محاكاة هذه الغايات والمهام، لغرض تحقيق نوع من النظرية في الفلسفة الاجتماعيّة والتي تحدّد حسب المهمة الأولى، وجود مصلحة بشريّة في التحرر وإنتاج المعرفة النقديّة وتبين أعماق علاقة الذات الإنسانيّة بغيرها، أفراداً ومؤسسات، وتفهم الذات الإنسانيّة، ليس كمرکز واستقلال، وإنّما كمشروع لتواصلٍ وتذاوتٍ صانعٍ ومنجزٍ للحقيقة، وبذلك لا يمكن أن تفهم هذه الخطوة، إلّا بكونها نتاجاً للتطور الاجتماعيّ التاريخيّ للإنسان ومصالحه ووعيه وما يرتبط به، وهاتان هما المهمتان الثانية والثالثة. وتبقى المهمة الرابعة التي حاول هابرماس، وفقاً لها، تجريد ممارسات النظم والأنساق على العالم المعاش أو عالم الحياة، وكيف أنّها أدت إلى استعمارها بحجة العقلنة، إلّا أنّها كانت ممارسات عقلانيّة أداتيّة، لأنّها أدت إلى تغريب واستلاب الإنسان وتشيعه، وعليه فهي عقلنة لا تحقق المصلحة الإنسانيّة في التفاهم والتحرر، ويرى هوركهايمر أن النظرية النقديّة «تجد حافزها في مصلحة التحرر، وهي فلسفة للممارسة الاجتماعيّة المنخرطة للنضال من أجل المستقبل؛ لذلك يجب على النظرية النقديّة أن تكون مناصرة لفكرة مجتمع المستقبل بوصفه تجمّعاً لبشر أحرار، مادام هذا المجتمع ممكن التحقق، مع الأخذ بالاعتبار الوضع الحاليّ للوسائل التقنيّة»⁽²⁾، ولا نجد اختلافاً في الهدف الذي يحدده هوركهايمر في مشروع النظرية النقديّة، في كونه برنامجاً للتحرر، عند هابرماس، كما ذكرنا سابقاً، في تصنيفه للمصالح الإنسانيّة وارتباطها بالمعرفة المسوغة عقلانيّاً، ومنها مصلحة التحرر والتي تنتج معرفة نقدية.

(1) ينظر: من مقدمة محمد حافظ دياب لكتاب توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص 21.

(2) دوغلاس كلنر، الماركسيّة الغربيّة، ص 13.

كما أفاد هابرماس من نقد فكرة العقل الأدائي التي بدأت صياغته مع هوركهايمر وتطور معنى المفهوم فيما بعد على يدي أدورنو وماركيوز^(*)، واستقر مع هابرماس على أنه نتيجة الفكر الوضعي، الذي يحول الإنسان إلى شيء كجزء من عالم الطبيعة، وليس له الخصوصية التي تبغيها العلوم الاجتماعية، وإن كان لهذا المعنى جذور مع ماركس ومقولته عن التشيؤ⁽²⁾، وإذا كانت هنالك رغبة تسكن أدورنو⁽³⁾ "في تفجير النسق من الداخل لأنه انغلق قبل أن يحقق كل عناصر جدله؛ لذلك يتعين في تصويره تكسير وهم الذاتية المتكونة اعتماداً على قوة الذات"⁽³⁾، فإن هابرماس حاول تشخيص مشاكل دعائم فلسفة الوعي كامتداد لفلسفة الذات وتحليلها ونقدها بدقة أكبر، على أن الذاتية أو فلسفة الذات، التي أصبحت هي النسق الذي يحكم الفكر الغربي الحديث منذ بدايات القرن السابع عشر إلى اليوم، أصبح هو العقبة الرئيسة، والعائق الكبير، في طريق تحرر الإنسان، وتحقيقه لمشروع كشف الحقيقة، التي تقتضي شرط الخروج من شرقة الذاتية نحو بينذاتية إجماعية لامركزية.

كشف أدورنو⁽⁴⁾ "عن حقيقة الثقافة التي تتم صناعتها عبر أجهزة الاتصال من إذاعة وتلفزيون وصحف، وهي ثقافة مصطنعة، لا تمثل حاجات البشر الحقيقية، وإنما هي من إنتاج المجتمع الصناعي والتكنولوجي المتقدم، الذي تغدو الثقافة فيه

(*) هيربرت ماركيوز **Herbert Marcuse** (1898-1979): فيلسوف ألماني، ولد في برلين من عائلة يهودية، وشارك في الحزب الاشتراكي - الديمقراطي ومن ثم تركه، تعرف على هوسرل وهايدغر، وحصل على الدكتوراه عن أطروحته (رواية الفنانين)، اضطلع مع هوركهايمر وأدورنو في إدارة المعهد، ومن الغريب أن شهرته قد حصل عليها حينما تراخت علاقته وانفصاله عن المدرسة (مدرسة فرانكفورت). (ينظر: بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ص 18-20).

(1) ينظر: عصام عبد الله، يورغن هابرماس: سيرته وفلسفته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006، ص 67.

(2) ينظر: هيربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979، ص 274.

(3) محمد نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس، ص 25.

ثقافة آلية، تمثل الواقع الصناعي المغرب، وهي ثقافة تخديرية للجماهير لأنها تحاول صياغة وجدان الجماهير في سياق يتفق مع مصالح المؤسسات السائدة⁽¹⁾، ومن ذلك فقد أصبح «لزماً على العالم كله أن يمر عبر مصفاة الصناعة الثقافية»⁽²⁾، وهذا الرأي ذو خلفية ماركسيّة يحاول أن يبين المعنى المتجليّ في هيمنة السلطات في قمع وتغريب وتخدير الطبقات الدنيا أو المستلبين، والخاضعين، بلا وعي، لتلك السلطة، وها برماس يعزو ذلك إلى الايديولوجيا وهو صحيح؛ لذلك يحاول، كمرحلة أولى، هدم أسس الإيديولوجيات التي سببت هذا النفي للإنسان عن حقيقته ووعيه ومهامه، وهذا الرأي في الهيمنة عبر صناعة الثقافة والمعرفة ينقل اللغة من غوصها في مجال التواصل والوضوح لتصبح علامات محرومة ومندهورة وتحمل تناقضات الوضوح والكثافة التي لا يمكن فك دالاتها، وبذلك يكون التشويه قد طال حتى أداة التواصل والتي هي اللغة⁽³⁾، وبذلك تتقطع أوصال التفاهم والهدف الإنسانيّ التنويريّ الذي هو تحرره وامتلاكه لذاته ووعيه بلا هيمنة أو تسلط، وذلك بالتأكيد يشكل ضلع من أضلاع هرم النظرية النقدية عند هابرمارس.

يشخص أدورنو مشكلة الايديولوجيا وجدليتها مع فكرة صناعة الثقافة عبر رؤيته «لأزمة المجتمع البرجوازيّ توحى بأن مفهوم الايديولوجيا قد فقد موضوعه، فالعقل انقسم على مستويين: فمن ناحية يتم اعتبار النقد الذي يبتغي تحقيق التغيير في المجتمع الحالي مجرد عقل حالم غير واقعيّ، ومن ناحية أخرى يُنظر إليه كإرادة لها القدرة على التخطيط والبرمجة، وبالطبع تعتبر صناعة الثقافة التي ترجع جذورها إلى القرن الثامن عشر المولدة للايديولوجيا، وهي غير منفصلة عن تاريخ المجتمع البرجوازيّ»⁽⁴⁾.

-
- (1) جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص 24-25.
 - (2) هوركهايمر وأدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفيّة، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص 148.
 - (3) ينظر: المرجع نفسه، ص 191.
 - (4) حسن مصدق، يورغن هابرمارس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 51.

بدين هابرماس لأدورنو بالكثير من الأفكار الجوهرية التي أقام عليها أسس نظريته حول المجتمع الحديث⁽¹⁾، وتمحور هذه الأفكار حول مفهوم (صناعة الثقافة) الذي أوردناه آنفاً، وكيف حدده هابرماس في كتابه التحول البنيوي للمجال العام والذي درس فيه التغيرات في الدعاية وتأثيرها على المجال العام البرجوازي، إذ رأى أن ظهور البرجوازية هو الفيصل في تغير وتبدل العلاقة بين السلطة والمجتمع، يقول هابرماس: «إن الاختلاف الجوهرى بين المجال العام قبل وبعد ظهور البرجوازية هو أنه قبلها كان التمثيل يكون تمثيلاً للسلطة العليا أمام الناس، أما بعد البرجوازية فإن التمثيل كان تمثيلاً للناس أمام السلطة العليا»⁽²⁾، واستخدمت الدعاية مؤخراً لصناعة الإجماع والتأثير على المجال عام، وما يصنعه من رأي عام، حتى دعيت بالثورة في فن الديمقراطية، واستخدمت لتحقيق موافقة الشعب على أمور قد لا يريدها⁽³⁾، وعلى ذلك بدأ حينها (ولاسيما بعد تطور الرأسمالية) ممارسة صناعة الثقافة عبر الدعاية والإعلان والصحف وغيرها من أدوات الاتصال، هذا من جانب ومن جانب آخر فقد أصبحت الايديولوجيا لصيقة بالبرجوازية كلحظة تاريخية، وإنتاج معرفي مهمين.

يرى أدورنو أن تحرر الإنسان من الهيمنة، بكل أشكالها، لا يتم من خلال الاحتجاجات العامة أو التحرر الجنسي أو العمل الثوري، وإنما من خلال الفن الأصيل الذي يحمل في طياته إمكانية هدم وإقالة ما هو قائم، ويرى أن المعرفة الحقة والمعرفة الأعظم هي الفن وليس العلم، ذلك لأن العلم معرفة ناقصة ولا تعكس إلا الحقائق القائمة والسائدة⁽⁴⁾، إلا أن هابرماس لم يهمل العلم كما أراد أدورنو، وإنما حصره بإنتاج المعرفة الوضعية، الموجهة نحو الطبيعة، والتي هي

-
- (1) ينظر: حسين الموزاني، هامش ترجمته لـ مقالة هابرماس، تيودور أدورنو، ص 51.
 (2) Habermas, "The Public Sphere, Tran: Sara Lennox; Frank Lennox, New German Critique", No. 3, Autumn, 1974, p.51.
 (3) تشومسكي، هيمنة الإعلام: الانجازات المذهلة للدعاية، ترجمة: إبراهيم يحيى، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص 14.
 (4) ينظر: حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص 120.

ليست المعرفة الوحيدة، إذ رأى أن هناك معارفاً أخرى لها القيمة ذاتها التي يحققها العلم، إلا أنها تهم بالإنسان وتبغى تحرره.

لقد رأى كل من هوركهايمر وأدورنو أن التنوير أو العقل الأنوارى أنتج العقلنة الأداتية وحصر المعرفة الحقبة بكونها المعرفة الوضعية والعلم الأداتي⁽¹⁾، ويوافق هابرماس رأيهم في أن التنوير أنتج فكرة العقل الأداتي، إلا أنه يرى أن هنالك انحرافاً في مسيرة التنوير أدى إلى تصور هوركهايمر وأدورنو بحصر العقل الأنوارى بالأداتي، وهو بذلك لا يعتقد أن التنوير يكافئ الأدوات، ومنه يحاول هابرماس إعادة مجد التنوير من خلال الإفصاح عن عقلنة من نوع آخر ومعارف أخرى، لها ما للوضعية والأداتية، من قدرة ومرتبة معرفية.

يُعد الدور الذي قام به ماركيز نظرية وممارسة في ترسيخ النظرية النقدية، كبيراً إلى درجة أنه عُذَّ رمزاً لجماهير واسعة وكبيرة في مختلف الدول الأوروبية، وارتبط اسمه بالثورة الطلابية، ولاسيما حينما نُشر كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)، فهو يرى "أن اللغة المهيمنة في عالم الاتصال والإعلام هي لغة تعكس سلوكاً أحادي البعد. إنها لغة عامية مبتذلة حلت محل لغة الفكر المنشيء للمفاهيم، وهي عموماً ذات صبغة وظيفية تتم بالتساوق مع إطار عام يُربط ضمنه كل شيء بوظيفته الوضعية، وبذلك تم تقويض أسس الفكر بتهشيم عموده الفقري، وهو المفهوم باعتباره حروف أبجديته، تم ذلك بعد أن انحطت اللغة إلى مستوى عامي فكان أن سُلِبَت من المفهوم مادته ليتم اندماج المفهوم بالشئ، ويُهدر الفكر النقدي المجرد"⁽²⁾، وذلك ما حاول هابرماس ولاسيما في كتابه العلم والتقنية كايدولوجيا أن يحلل معالمها وينقدها، وأفاد هابرماس من ذلك في نقده للنزعة الوضعية من جانب وللهيمنة المسكوت عنها في المجتمعات الرأسمالية.

رأى ماركيز أن العقلنة بمفهومها المستقى من فيبر "ليست عقلانية بالمعنى الصحيح، بل أن شكلاً من السيطرة السياسية غير المعترف بها يتحقق باسم هذه

(1) ينظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 181-182.

(2) عمار عكاش، "قراءة في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركيز: من القمع السافر إلى الهيمنة"، الحوار المتعدد، العدد 2062، بتاريخ 8-10-2007.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=111417>.

العقلانية؛ لأنَّ عقلانيَّة من هذا النوع تمتد لتصل إلى الاختيار الصحيح بين الاستراتيجيات والاستعمال المناسب للتقنيَّات والتأسيس الهادف للمنظومات، فإنَّها تتملص من علاقة المصالح الاجتماعيَّة بكاملها.. كما أنَّها تتملص من التأمل ومن إعادة تكوين العقلانيَّة⁽¹⁾، ويبيّن ماركيز رأيّه على التخوف من أن الحضارة اليوم والتي تعد نفسها أسمى من سابقاتها تعني الانتقال إلى مرحلة استعمال التقنيَّة لتهدئة النضال في سبيل البقاء، أي إلغاء هم التحرر من أجل ترسيخ ما هو قائم من هيمنة أيديولوجيَّة جديدة تمثل التقنيَّة⁽²⁾، وينتقد ماركيز "اندماج الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسماليَّة المتقدمة"^(*)، وبالرغم من إهابته بالوعي النقديّ لدى الأقليات المضطهدة في هذه المجتمعات، إلّا أنّه وعلى العكس تماماً مما هو شائع ظل إلى آخر حياته مؤمناً بأنَّ التحول الثوري مازال يعتمد على الطبقة العاملة⁽³⁾، وإنَّ كان بصفات مغايرة، فهو يرى على البروليتاريا أن تستعيد دورها الثوريّ من خلال تطوير "وعي سياسيّ جذريّ، لدى أعضاء الطبقة العاملة، حتى يصير في الإمكان تجاوز حدود التسامح الرأسماليّ"⁽⁴⁾، إلّا أنَّ هابرماس يرى أن تطوّر قوى الإنتاج ونمو التكامل الاجتماعيّ، سينشيء، كما هو اليوم، تشكيّلة اجتماعيَّة جديدة مغايرة لما هو في السّابق؛ لذلك فالتعويل على التشكيّلة القديمة وصراعاتها، والانتصار لطبقة على أنّها هي حاملة مشعل التغيير، أصبح من التاريخ⁽⁵⁾، فالصراع القائم بين اقتصاد السّوق والعمل المأجور، والذي يُعد سبب تبدل النّسق

-
- (1) يورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كأيديولوجيا، ص 44.
 - (2) ينظر: هيربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص 240.
 - (*) الرأسماليَّة المتقدمة: وهي الرأسماليَّة التي تختزل وتتجاوز التناقضات والأزمات السّابقة للرأسماليَّة من التضاد بين السّوق وأجر العامل، ودور الطبقة العاملة وتهميشها. (ينظر: مقدمة عمر مهيل لكتاب آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 16).
 - (3) حسن محمد حسن، النظرية النقديّة عند هيربرت ماركيز، ص 150.
 - (4) إيمان حميدان، فلسفة الحضارة عند هيربرت ماركيز، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2005، ص 298.
 - (5) ينظر: يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002، ص 102-103.

الاجتماعي وعلاقاته حسب ماركس⁽¹⁾، يمكن أن يُحل ويُعالج (مثل مايري هابرماس) بفضل خلق علاقة تكامل بين الاقتصاد من جهة ونظام الحق الخاص والدولة المالكة للسلطة الضريبية والإدارة الحديثة من جهة أخرى، وذلك عبر شكل جديد من الاندماج الاجتماعي كما في الأعمال الاستراتيجية التي تسير حسب مبادئ كلية مثل إعادة تنظيم تقسيم العمل داخل المؤسسة الرأسمالية⁽²⁾، وإن كان ماركيز قد استجاب لواقع التغير الرأسمالي (فيما بعد) لمسألة تحويل مهمة الثورة والتغيير في المجتمع الرأسمالي من بين يدي الطبقة العاملة التقليدية (حسب ماركس) بسبب استغراقها في النظام الرأسمالي والتوحد بين الخصمين صاحب العمل والعامل، (ولذلك أعاد حساباته في فئة المعارضة للنظام وما يعول عليه وحددها اعتماداً على هذا التغير) إلى المنبوذين والمبغدين وحتالة البروليتاريا إضافة إلى الطلبة والشباب والمولودين والأقليات⁽³⁾.

وفي مجاورة لمدرسة فرانكفورت وهمومها هنالك شخصية رافقت وتعارفت مع طروحات النظرية النقدية دون ذلك الانتماء الرسمي لها، وهي شخصية حنة آرنت^(*) وقد اخذ هابرماس عنها القول بالتفاعل الإنساني الذي تميزه اللغة، وذلك

(1) ينظر: ج.د.ه. كول، رواد الفكر الاشتراكي، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1961، ص 405-406.

(2) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 171-172.

(3) ينظر: حنان علي، مشكلة العمل وحضارة الايروس في فلسفة هيربرت ماركيز، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 2009، ص 174-175.

(*) حنة آرنت Hannah Arendt (1906-1975): فيلسوفة أمريكية من أصل ألماني. تخصصت في الفلسفة في جامعة مدينة ماربورغ، وخلال الدراسة ارتبطت بعلاقة مع الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. اضطرت إلى ترك ماربورغ، لتكمل دراستها عند الفيلسوف كارل ياسبرز في جامعة هايدلبرغ، التي قدمت فيها أطروحة الدكتوراه عام 1928. جاءت صدمة وصول النازيين إلى الحكم في ألمانيا عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة آرنت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري البحت والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي. لكن المكانة المرموقة، التي تبوأها آرنت في حقل العلوم السياسية، تعود في المقام الأول إلى كتابها الموسوعي: أسس التوتاليتارية. (ينظر: ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تحرير: جان فرنسوا دورتي، ص 477-478).

ما وقع عليه ⁽¹⁾ أثناء تحليلها لمفهوم العمل عند أرسطو حيث توسعت بالمصطلح وأردفت عليه مفهومي الإنتاج والتفاعل الذي تكون اللغة أدواته الأساسية ⁽²⁾، وفكرة آرنست عن أن الفعل الإنساني يظهر بنية لغوية، مكنت هابرماس من إدماجها في مشروعه لأجل نظرية في الفعل التواصلي ⁽³⁾، وركزت آرنست على المجال العام ومشكلة تسليعه أو الهيمنة عليه، وعلى أنه يجب أن يبقى حراً، وله من الأهمية ما يأخذ على عاتقه موضوع النقد والمواجهة مع النظام وهيمنته، كما وردد هابرماس هذا الصدى، فكان الهم الذي شغل فلاسفة النظرية النقدية هو موضوع تسليع المجتمع المدني أي سيطرة الاقتصاد على كل مرافق الحياة الاجتماعية الخاصة منها والعامه وصهرهما في بوتقة التسليع الشمولي، وعلى ذلك كان اهتمام هابرماس بموضوع المجال العام أو "الميدان العام Public sphere"، الذي يعده هابرماس حلقة الوصل بين المجتمع المدني والدولة ⁽⁴⁾، وعدت مساهمته هذه انجازاً لمشاريع متوقفة ومُرَجَّة بسبب مشكلة التسليع تلك وعلاقتها بالمجال العام. وهي محاولة لتخليص هذا المجال من هيمنة السلطات (الاقتصاد والسياسة) وذلك عبر تبيان معالم الاغتراب وتحويل المجتمع إلى مستهلك مجرد من الوعي غائب العقل النقدي، وهذا التشخيص يراد له أن يحقق قلب ونقد وتحرر من هذه الهيمنة وإرجاع الحرية للمجال العام وإخراجه من بوتقة التسليع، وفي الموقف من الماركسية، وتأيداً لما جاء به وورثه فلاسفة النظرية النقدية، فإن حنة آرنست تذهب بالإتجاه نفسه، وتؤيد تنظير هابرماس في تشخيصه للتطور الاجتماعي ولاسيما الرأسمالي، وكيف انه يقتضي شروط وقوى جديدة يعول عليها، بل وبرامج مغايرة لما كان يطرح مع ماركس ومن تبعه من الماركسيين التقليديين، تقول حنة آرنست: ⁽⁵⁾ "إن يورغن هابرماس وهو الأعمق فكراً وذكاءً بين علماء الاجتماع في ألمانيا،

-
- (1) حسين الموزاني، هامش ترجمته لـ مقالة هابرماس، "تيودور أدورنو"، ص 50.
 - (2) ينظر: فرانك ادلوف، المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، 2009، ص 61.
 - (3) ينظر: جون اهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 410. وسنناقش موضوع المجال العام والرأي العام بتفصيل أكثر في بحثنا تبعا.

يوفر لنا بشخصه أفضل مثال على الصعوبات التي يجابهها الماركسيون المعاصرون أو السابقون، دون الانفصال كلياً عن كتابات المعلم،... فهو يذكر مرات عديدة بأن بعض المقولات الأساسية في نظرية ماركس، ومنها تحديد الصراع الطبقي والايديولوجيا، لم يعد بالإمكان تطبيقها دون عياء⁽¹⁾، وبقدر انتمائها الفكري لماركس المعدل، إلا أن حنة آرنست ترى أن ماركس بتصوره عن التطور التاريخي باعتباره سيكون بيد الطبقة المنتصرة، (هذا التصور) قد يمحّن الأطراف المناوئة لتحرير الإنساني من الاستفادة من تفسيره لمنطق حرية التاريخ، فتقول: «إن ما يميز قانون ماركس القائل أن الطبقة الأكثر تقدماً هي الأجدر بالبقاء... قد أمكن العنصرية من أن تستخدم هذا التعليل»⁽²⁾، وذلك في إشارة منها في دعم للأنظمة الشمولية التوتاليتارية في الحكم والاستبداد.

أما فيما يخص التأسيس للقانون والحق، فأرنت تسرد أنواع المشروعية، وكيفية إضفاءها على القانون أو الحق، فتقول: «إما أن تكون صلاحية القانون مطلقة فتتطلب بالتالي لكي تحوز المشروعية، وجود شارع إلهي سرمدى، أو أنها ليست سوى وصايا يدعمها العنف الذي يكون احتكاراً للدولة، هذا.. ليس أكثر من وهم، فكافة القوانين توجيهية أكثر منها إجبارية... أما الضمان الأسمى لصلاحيتها فيمكن في التعبير الروماني القائل: المرء عبد لميثاقه»⁽³⁾، وهابرماس يرى أن الحجاج (الذي تكتسب تلك القوانين مشروعيتها منه) إنما يمر عبر العقلانية التواصلية بين الفاعلين الاجتماعيين، وهم من يصنعون تلك العهود والاتفاقات والتي تكون ملزمة بشرط دخولها وأطرها المثالية.

تأتي المساهمة الأخيرة (والمعاصرة حتى يومنا هذا)، في فكر هابرماس، مع كارل أوتو آبل، في الأخذ والرد بينهما، وتجاذبهما حول الكثير من المواضيع المتقاطع حولها، يقول هابرماس: «إن صديقي كارل أوتو آبل كان له الدور

(1) حنة آرنست، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992، ص 106.

(2) حنة آرنست، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993، ص 250.

(3) حنة آرنست، في العنف، ص 108.

الأكبر في توجيه عمليّ الخاص أكثر من أيّ زميل آخر، ومع ذلك فهناك خلافات قائمة بيننا⁽¹⁾، ويُعدّ آبل من الحلقة الضيقة والمقربة من هابرماس شخصياً ومعرفياً في جامعة فرانكفورت⁽²⁾، ولعلّ أبرز ما يتفقون بشأنه، هو التأسيس لأخلاقيّة كئيّة تداوليّة يمكنها أن تخلق نوعاً من الإجماع والاتفاق بين أفرادها⁽³⁾، وفضلاً عن كونهما ورثين مباشرين للتغير التداوليّ الألسنيّ التّأويليّ الذي حدث في الحقبة المعاصرة⁽⁴⁾ (نظريّة أفعال الكلام من جهة، والتأويل كفهم حواريّ من الجهة الأخرى)، فإنّهما يتفقان في مواضع أخرى، ففي موضوع الحالة السّابقة للحوار، يقول آبل: «حتى ولو افترضنا أن موارد التفاهم المتبادل تلك غير مفترضة سلفاً على الصعيد اليوميّ، بل نبجدها وبشكل دائم في مستوى المناقشة الحجاجيّة الفلسفيّة، فإنّه يمكنني القول إنّنا؛ أنا وهابرماس على اتفاق هنا»⁽⁵⁾، والقصد هو حالة الافتراض المسبق التي يحملها المتفاعلين والمتحاورين في نظريّة التواصل ومحاذير الفهم المسبق، الذي قد يحرف الحجاج الذي يستهدف تحقيق الإجماع.

إلاّ أن الاختلاف الجوهرى، والذي يحكيه آبل أيضاً هو أنّه «يبدو غامضاً ومثار جدل بيني وبين هابرماس [موضوع] الإجابة التي يستوجبها السّؤال الآتي: هل يكفي لقيام مناقشة فلسفيّة الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعاش، بمعنى آخر العودة إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك يقينيات غير قابلة حتى أن تكون موضوعيّة كلياً»⁽⁶⁾، ويقصد آبل هنا أن الاعتماد على العالم المعاش الذي يحمله كل فرد من الأفراد المتحاورين والذين يشاركون في النقاش كفاعلين اجتماعيّين عبر اللّغة، والذي يعني التجارب الخاصة لكل منهم، والذي يفترض وجود فهم مسبق لدى كل منهم، يُصعّب أو يجعل مهمة الارتفاع

(1) يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 32.

(2) ينظر: من مقدمة عمر مهيبيل لكتاب آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 16.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 34-35.

(4) ينظر: كارل اوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 23.

(5) المصدر نفسه، ص 23.

(6) المصدر نفسه، ص 24-25.

للكلية والوصول إلى الإجماع فرضية محالة أو صعبة التحقق، لأن كل منهم سيميل لفهمه أو تأويله، وأرى أن هذه المؤاخذه هي الملاحظة الرئيسة والأساسية على منهجية نظرية الفعل التواصلي الهابرماسي.

استنتاج:

ومما سبق في دراستنا (للمصادر الفكرية لهابرماس) تبين أنها قد مثلت: استراتيجيات عمل، ومفاتيح نظرية، أجاد هابرماس تنسيقها والإفادة منها، وتجلت تلك الإفادات على الشكل الآتي:

- 1- الكليات الأخلاقية والسياسية (كانط).
 - 2- والتأريخ للحدث كمسألة فلسفية (هيجل).
 - 3- برنامج للنقد الاقتصادي - السياسي (ماركس)
 - 4- محاولة الاعتكاز على علم النفس وتحويل مجاله من الفرد إلى المجتمع (إعادة قراءة فرويد).
 - 5- اعتماد اللغويات والتأويل كمعايير ووسائط، واعتبار الحقائق مرتبطة بالأقوال أو الخطاب الموجه نحو عوالم الفعل.
 - 6- البحث عن انعكاس ماسبق في المجال الاجتماعي عبر الرمزيات، وبنيات الفعل الاجتماعي، (فيبر وميد وبارسونز).
 - 7- الإفادة من أثر المتعطف المعاصر الفرانكفورت (النظرية النقدية)، في تأسيس نظرية نقدية في فلسفة الاجتماع (النظرية التواصلية).
- وما يطمح له هابرماس من كل ذلك، صياغة نظرية نقدية (العقلانية التواصلية، القائمة على أساس التداول اللغوي والتأويل - الفهمي، والخالية من الهيمنة)، تمثل الوجه الآخر للحدث، التي هي بحاجة للانحاز وإعادة البناء، وهي ما سيركز من أجلها جل اهتمامه وكتاباته، وانعكاس ذلك على الفكر والمجتمع والسياسة والاقتصاد. فالحدث هو المشروع الأضخم الذي يحاول هابرماس إنقاذه والدفاع عنه.

الحدثاءة(*)، معناه، ومقولاتها، ودلالاتها،

عند هابرماس:

المطلب الأول

الحدثاءة: المعنى والسّياق التاريخي لتبلور دلالتها:

يهدف هابرماس عبر كتاباته عن الحدثاءة، إلى إعادة فهمها، وبناءها، وإنقاذ مايمكن ومايقبل منها، وذلك ما يبرر قوله بأنّ "الحدثاءة مشروعاٌ لم ينجز بعد"؛ لذلك سنقف عند معنى المفهوم، واشتقاقه، وتقاطعاته اللفظية، ومن ثم على سياقه التاريخي، وبعدها سنحاول أن نشخص المعالم الأساسية للحدثاءة عند هابرماس.

التمييز الدلالي بين الحدثاءة والحديث والحدثائية والتحديث:

أولاً: الحدثاءة والحديث:

لابد لنا بداية من أن نميّز بين كلمة (حديث modern)، وهي ما تقابل كلمة قديم لغة، وبين مفهوم (الحدثاءة modernity)، الذي يعطي اليوم دلالة

(*) الحدثاءة: لُغويّاً (اللغة العربية): تعود إلى جذر (حَدَثَ) وحَدَثَ الشّيء، حدوثاً، أي وقع. وحدثاءة: نقض قدم، والحدثاءة تشير إلى سن الشباب فيقال اخذ الأمر بحدثائه، أي بأوله وابتدائه. (ينظر: مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية في استانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، تركيا، 1960، ص 160). والإحداث: إيتاء الشّيء الجديد والمبدع، ويأتي المحدث بمعنى الشّيء المستحدث والمنكر. (ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، ص 52-53). وفي حقيقة الأمر أن دلالة الحدثاءة في اللغة العربية لا ترتبط بالمعنى المتوخى منها كما منقول مترجم من اللغات الأخرى (الانجليزية والفرنسية).

معرفة أكثر من كونها زمانية، ويُرجع لالاند استعمال كلمة "modern" إلى القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، كما ربطه بتاريخ سقوط القسطنطينية^(*) في سنة 1453 وذلك مع بداية فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية له، وهو ما ارتبط بفلسفة بيكون وديكارت⁽¹⁾، «فيكون يرى أن الإنسان في الأصل فاعل، ومن ثم فعله يدل على وجوده، في حين رأى ديكارت أن الإنسان مفكر في الأصل وفكره يدل على وجوده»⁽²⁾، فيما ميّز البعض بين الاستعمالين ومعنيهما بقوله: «لقد بدأ تعبير الحديث (modern) مرادفاً - بدرجة تزيد وتنقص - لتعبير (الآن)، أواخر القرن السادس عشر،... لكن مفكري القرن الثامن عشر استخدموا (يحدث) و(حادثة) و(حدثي)، ليعنوا به التعصير والتحسين، وفي القرن التاسع عشر بدأ التعبير يأخذ مسحة ما هو مرغوب وتقديمي إلى حد بعيد»⁽³⁾، وبذلك أضيفت لحظة القرن السادس عشر إلى ماسبق من لحظات، على أنها لم يتم الوعي بها كملحظات قطائع - تمثل حادثة، وعصرنة، وفصلاً، مع الماضي تاريخاً ومعرفة - لأن الكلمة مازالت حبيسة معنى الحديث، الذي لا يزال حينها يدل على حقبة تاريخية.

بذلك نتج نسق فكري حديث يمتاز بمدلولاته المغايرة لما سبق من فكر القدامة المتمثل بالوسيط وما سبقه، إلا أن الوعي بأن هذه التحولات تمثل معنى معرفياً -

(*) سقوط القسطنطينية: (القسطنطينية) اسم لمدينة رومانية، بناها الإمبراطور البيزنطي قسطنطين عام 330 م، وفتحت أو احتلت من قبل الجيش العثماني - الإسلامي، سنة 1453م، وسمي السلطان العثماني محمد الثاني الذي فتحها - احتلها، بمحمد الفاتح وتلك حقبة سقوط القسطنطينية، وسميت فيما بعد بإسلام بول، أو مدينة الإسلام، والتي تحول اسمها فيما بعد إلى استانبول (اسطنبول). (ينظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985، ص 782-783).

(1) ينظر: اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001، ص 822.

(2) باسم علي خريسان، مابعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، سوريا، ط1، 2006، ص 31.

(3) رايغوند ويليامز، طرائق الحداثة: ضد المتواتمين الجدد، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 48.

تاريخياً جديداً، هو الحداثة، لم يكن قد حصل فعلاً، إلا مع هيجل⁽¹⁾.

يورد لنا هابرماس نصاً عن تنقلات استعمال كلمة حديث عبر التاريخ بقوله: «استعملت كلمة (حديث) للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتو رسمياً، عن الماضي الروماني الوثني، ورغم تبدل المضامين تُعبّر الجُدة [العصرنة = الحداثة] دوماً عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، ولا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة الذي يبدأ به العصر الحديث، فقد اعتبر الناس أنفسهم حديثين، في زمن شارلمان^(*)، وفي القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير. إذن، في كل حين نشأ في أوروبا وعي حقبة جديدة عبر علاقة متجددة مع العصور القديمة... وبالنتيجة اعتبر حديثاً ما يساعد حاليّة روح العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي⁽²⁾»، وهذا يعني⁽³⁾ «أن مصطلح (الحديث) ظهر، ثم تكرر ظهوره تماماً خلال تلك الفترات الزمنية في أوروبا، الذي تشكل فيها وعي بعهد جديد من خلال علاقة متجددة بالقلم⁽³⁾». يحدد هابرماس هنا لحظات ظهور لفظة الحديث كتحقيب تاريخي-زميني، من القرن الخامس والثامن والقرن الثاني عشر والقرن الخامس. فيخلص لنا بفكرة أن الحديث "modern" تحقيب زميني محدد، فقبله القلم ومن الممكن أن يتوسط بينهما الوسيط، وتلك كلها فترات تاريخية وحقبات زمنية، أما الحداثة

(1) ينظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 12.

(*) شارلمان (تشارلز العظيم) 742-814م: تنصب ملكاً على الدول الناطقة بالألمانية، ومن ثم إمبراطور الإمبراطورية الرومانية بين عامي (800-814)، مؤسس حكم أسرة الكارولنجيين، وقد وضعت أنشطته حجر الأساس للحضارة الأوروبية، وكان شارلمان يعرض على جماعات قليلة من الأعيان أو الأساقفة ما عنده من الاقتراحات التشريعية، فكانت تبحثها وتعيدها إليه مشفوعة باقتراحاتها ثم يضع هو القوانين ويعرضها على المجتمعين ليوافقوا عليها بصياحهم؛ وكانت ترفض في بعض الأحوال النادرة.

(See: Encyclopedia Britannica, Helen Hemingway press, U.S.A, 1974, V.4, p.44).

(2) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج ثامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، 2002، ص 16-17.

(3) Habermas, "Modernity versus Postmodernity, New German Critique", No22, Special Issue on modernity, 1981, p.4.

"modernity" فهي حسب هابرماس قطيعة زمنية متكررة، لإنتاج نسق جديد معرفته، ووجوده، وقيمه، وبشرطيه الإنساني والعقلاني.

بالرغم مما سبق فهناك من يرى أن التمييز بين الحداثة والحديث يعد أمراً إشكالياً، وهذا ما رآه أدورنو، إذ يعتقد أنه لن تبلور حداثة موضوعية، من دون الفكر الذاتي الذي يثيره الجديد الحديث⁽¹⁾، وذلك لأن الحداثة قائمة على أساس فهم ما ينتجه الحديث في علاقته المنفصلة المتكررة مع القديم، فلا يمكن التغاضي عن القديم وإن وجب الفصل عنه.

ثانياً: الحداثة والحداثيّة أو الحداثيّة:

هناك تقابل آخر بين لفظة "modernity" ولفظة "modernism"^(*)، فالأول يشير إلى الحداثة كمشروع ومفهوم، بمعناه الانتقالي المستمر، والذي بينا دلالاته آنفاً، والثاني هو الحداثة كحقيقة تاريخية، أو كمذهب تقترن دلالة التسمية بالانتماء إليه، وأقصد ما تقرر معناه من خلال حقبة النشأة والاستقرار من القرن السابع عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر كمنظومة فكرية؛ لذلك فإنه يلزم التمييز بينهما - modernism و modernity - باللغة العربية، وترجمتها لمصطلحات متغايرة الدلالة، كسمية "modernism" بالحداثيّة أو الحداثيّة، وهي بذلك تعد ممثلة لمذهب أو نسق فكري مرتبط بأشخاص معينين، سادوا في فترتها الزمنية المحددة، إلا أن البعض حصر دلالة modernism بالإنتاج الفني والأدبي، وفي مجال العمارة والموسيقى، على خلاف modernity التي ينحصر معناها في الدراسات الفلسفية والاجتماعية والثقافية⁽²⁾، وهذا

(1) ينظر: بورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 17.

(*) إن إضافة مقطع "ism" في نهاية الكلمة الانجليزية، يجعلها تتحول من اسم إلى إتجاه فكري ومذهب، ومنهج محدد؛ لذلك فهي، أي الحداثيّة أو الحداثيّة، تحدد بدلالاتها على الفلسفة التي أتت في زمنها، والأفكار التي شكلت أسسها الرئيسة، وهذا لا يعني أنها تتقاطع مع الحداثة، إلا أن مطلب الحداثة هو الصيرورة الدائمة حول مفهوم العقلانية كما يرى هابرماس. ولعلنا نتوقف عند الدلالة الانجليزية للفظ، إلا أن الدلالة في الفرنسية يأخذ المعنى نفسه لدى بودلير كما سنشير مع بودلير (الشاعر الفرنسي).

(2) ينظر: باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص 42.

ما لاناخذ به، لتمييزنا السابق للمفهومين، وعليه يجب الاستقرار على معنى واضح لدلالة اللفظين، ومن ذلك، فإنني اعتمد التمييز الآتي:

● **الحداثة modernity**: لحظة السيورة التي تنتج من علاقة الحديث بالقدم، وتسعى إلى عقلته وأنسته؛ لذلك هي تبقى مشروع يحاول انجاز ذاته بتكرار، وذلك ما اتضح مع تعريف هابرماس للحداثة.

● **الحداثيّة أو الحداثة modernism**: اللحظة الزمنية التي كرسّت أفكار الذاتية الإنسانية وعقلانيّتها، واعتمدت في ذلك الانجاز العلميّ الذي حصل حينها، وهي قائمة على أسس وجذور النهضة والأنوار، لتُنجَز مع القرن التاسع عشر، وبذلك فقد تُعد مدرسة، أو إتجاهاً فكرياً، أو مذهباً فلسفياً، يواصل التحقيق الزمنيّ- المعرفي بعد النهضة والتنوير، وهي تطبيق زمنيّ لرؤى الحداثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومطلع القرن التاسع عشر، وكلما اتخذ له حيزاً زمانياً انتقل من حركيّة الحداثة وديناميكيّتها إلى سكون الحداثيّة واستقرارها. وبذلك فنحن نستقر مع الدلالة التي ترى أنّ الحداثة موقف وليس حقبة، ذلك

الموقف الذي يميز بمحاولته لوضع الإنسانية ولاسيّما العقل البشريّ في قلب كل شيء، ابتداءً من الدين ومروراً بالطبيعة، والعلاقات الاجتماعيّة، والاقتصاد والسياسة.⁽¹⁾ وتتمّة لهذا المعنى علينا أن نعي أنّ الحداثة حينما جاءت "بمشروعها لتخليص الإنسان من أوهامه، وتحريره من قيوده، وتفسير الكون تفسيراً عقلانياً واعياً، فإنّ مثل هذا المشروع لا يتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي، ويهتم باللحظة الراهنة، أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنيّة، وهكذا احتفت الحداثة بالسيورة المستمرة المتشكّلة أبداً، وغير المستقرة على حال، لكنها أيضاً كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته"⁽²⁾؛ لذلك فالثوابت

(1) ينظر: بيتر تشايلدز، الحداثة، ترجمة: باسل المسالمة، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010، ص 29.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبيّ- إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 2005، ص 225.

شكلت معنى الحدائويّة، لأنّها ارتبطت - كما أسلفت - بالتّسق الفلسفيّ والبعد الزمانيّ، وفي هذا القول وجه كبير من الصحة، وعليه فمفهوم الحدائنة كمصطلح للدلالة على القطيعة المستمرة مع التقاليد والموروث الذي يحد من مركزيّة الإنسان وعقلانيّته، وبذلك تشكل الحدائويّة وجهها الآخر (لأنّها تاريخ الحدائنة ومذهبيّتها).

ثالثاً: الحدائنة والتحديث:

كما تتقابل لفظة "modernity" من جهة أخرى مع لفظة "modernization" والتي تعني التحديث، و"التحديث" يدل على "بناء.. الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزيّة وتشكل الهويات القوميّة، ويشير أيضاً إلى نشر حقوق المشاركة السياسيّة، وأشكال العيش المدنيّ والتعليم العام وأخيراً يشير إلى علمنة القيم والمعايير"⁽¹⁾، وبذلك يتبين أنّ التحديث هو ممارسة الحدائنة على مختلف الأصعدة الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وعليه "يستند مفهوم الحدائنة إلى التحديث، ويظهر أفقها في التغيّر الحضاريّ الشامل الذي يرسم خطاً فاصلاً بين القديم والجديد، ويبيّن انساقاً جديدة، من التصورات، في الميادين العلميّة، والسياسيّة، والإبداعيّة"⁽²⁾.

إنّ التحديث هو ممارسة الحدائنة المطلوبة لتنفيذ مشروعاتها، والحدائويّة ستمثل استجابة قلقه وغير مستقرة لوقائع الحدائنة، التي أنتجت عملية تحديث محدّدة،⁽³⁾ وبكلمة أخرى فإنّ الحدائنة بعلاقتها بالتحديث، إنّما تريد أن تنشئ نسقاً مرتبطاً بالزمان والمكان، وتلك لحظة من لحظات استقرار الحدائنة، وهذا التّسق المنتج سيخضع باستمرارٍ مشروع الحدائنة للنقد والتقويم.

(1) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحدائنة، ص 9.

(2) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحدائنة، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1992، ص 126.

(3) ينظر: ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحدائنة: بحث في أصول التغيّر الثقافيّ، ترجمة: محمد شيا، مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة والمعهد العالي العربيّ للترجمة، لبنان والجزائر، ط1، 2005، ص 129.

التقابلات الذاتية لمفهوم الحادثة:

النشأة والاستقرار.. بحث في الوقوف على معنى للحادثة:

يلزمنا أن نُمَيِّز من جهة أُخرى (بالإضافة إلى التقابل بين الحديث والحادثة والحادثة والحدث)، بين الدلالات الداخلية لمفهوم الحادثة (النشأة والاستقرار) وذلك عبر مقابلة مفهوم الحادثة من داخله، بين معنى حدوث المرحلة ومعنى الوعي بها، وهذا المقصد يتداخل مع ما بيناه سابقاً، من اشتراك في دلالة مفهومي الحادثة والحادثة، بين أن نفهمها كحقيقة تاريخية، وبذلك ينقل مفهوم الحادثة إلى دلالة الحداثوية - وفي ذلك مغالطة لغوية وتاريخية ومعرفية - ومن ذلك وجب أن نعرف أن هنالك لحظات لبداية الحادثة كممارسة واقعية للعصرنة والتجديد، وتحديد العلاقة مع الماضي والتراث، والتي في أغلبها كانت عبارة عن قطيعة وانفصال، وبين أن نفهمها وعياً بها ك لحظة معاشة؛ وأنها ابتدأت وتراكم معناها، وبذلك أصبح الحديث المتكرر كقضية إشكالية، تحمل معاني فلسفية، ذات رؤية تاريخية متجددة، هي الحادثة. وحسب المعنى الأول، وهو معنى النشأة اختلف المفكرون والفلاسفة في تحديد لحظة النشأة، فهناك من رأى أن نشأة المفهوم (الحادثة) والوعي بها يعود إلى فلاسفة ألمان، والبعض حاول إعادتها إلى إنتاج العصر الحديث الفرنسي مع ديكرات، وفي خلاف ذلك كان هنالك من يدعي وصلاً بالحادثة ونشأتها على أنها كانت مع مفكري الإنجليز، بل ولم يتوان آخرون على أن يرافقونها مع الثورة الأمريكية⁽¹⁾ أما المعنى الثاني فهو ما أثاره هابرماس كروية جديدة للحادثة، وألح على ربطه بهيغل وكيف أضحت معه الحادثة واعية بذاتها وقطيعتها⁽²⁾، وذلك ما سيتبين مع الرؤية الألمانية لنشوء الحادثة، واستقرار معناها.

(1) ينظر: غيرتروود هيملفارب، الطرق إلى الحادثة، ترجمة: محمود سيد احمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2009، ص 235-244.

(2) ينظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، ص 12.

نشوء الحداثة والتصنيف الجغرافي:

هنالك تصنيف يقع بصفة جغرافية - معرفية للحداثة، وقد ترسخ بسبب انحيازٍ - قوميٍّ - معرفيٍّ تارة، وتارة أخرى على أنه دلالة معطيات ارتسم فيها مفكرو ذلك البلد في حقبة معينة، رافقت ظهور مشروع الحداثة، أو التأسيس له، ومن كلا الاحتمالين نكوّن التصنيفات الجغرافية المعرفية الآتية، على شكل اتجاهات، مدعّمها بدلائل لصلاحيّة ادعاءات هذه التصنيفات والقائلين بها:

1 - إتجاه النشأة الفرنسية للحداثة:

هنالك من يرى أن الحداثة قد نشأت منذ لحظة ديكارت^(*)، والتي يتوافق معها مشروع الحداثة وينطلق من مبدأ تجذير التأسيسات الديكارتية في العقل الغربي⁽¹⁾. وذلك مع الكوجيتو لحظة مركزية الإنسان في صنع الحقيقة الكبرى وهي وجوده، حين قال ديكارت: (أنا أفكر إذن أنا موجود)⁽²⁾، وإن كان البعض قد صبّ جل نقده على النتائج الديكارتية، ومبدأ الذاتية، وكيف أن فلسفة الذات انتهت إلى تشييء الإنسان ومن ثم إلى ولايات سياسية عانى منها بوضوح القرن العشرون بحروبه وعنفه، بل «إن ما كان بالأمس قوام الحداثة، ونعني به وعي الذات بنفسها في (الأنا أفكر إذن أنا موجود)، أصبح اليوم عائقاً في حركة التحديث»⁽³⁾.

(*) رينيه ديكارت Renee Descartes (1596 - 1650): فيلسوف فرنسي، يلقب بأبّي الفلسفة الحديثة، ومؤسسها، أعتبر من أبرز فلاسفة عصره بعد نشره لكتاب مقال في المنهج، واعتقد ديكارت أن الرياضيات هي النموذج الأمثل للمعرفة الواضحة واليقينية، ويعد من أبرز ممثلي ومؤسسي الاتجاه العقلي في الفلسفة الحديثة. (ينظر: ستورات هامبشر، عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة: ناظم طحان، دار الحوار، سوريا، ط2، 1986، ص 66-67).

- (1) ينظر: ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة: تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، الدار العربية للعلوم - ناشرون ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت - الجزائر - الإمارات، ط1، 2009، ص 379.
- (2) ينظر: مقدمة: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، تعريب وتقريب: محمد الشيخ وياسر الطائي، ص 10 و 13.
- (3) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص 10.

كما أن أدورنو، وهو فيلسوف ألماني، قد رأى أن مفهوم الحداثة لم يسبق أن استخدم، كلفظ بشكله الحالي، "modernity" إلا مع الفن الطليعي الفرنسي، ولاسيما مع بودلير^(*)، في منتصف القرن التاسع عشر.⁽¹⁾ إذ إن بودلير، ومن خلال نصّه (رسام الحياة الحديثة)، عرف الحداثة بكونها ذلك العابر والمهارب من الزمن والذي يشكل نوعاً من المؤقت والزائل⁽²⁾؛ وكأنّه يمثل دلالة الراهنية والعصرنة التي لا يمكن مسكها فهي زمانية سيّالة؛ ولذلك فهي كمعنى أكثر استقراراً من كونها لحظة زمنيّة.

لم تعد الحداثة لدى بودلير تهدف إلى التحديد الكميّ لفترة تاريخيّة معينة من أجل إقامة التضاد بينها وبين فترات أخرى. وإنّما أصبحت تهدف إلى الدلالة النوعية على حالة ما (أو شرط ما) لم يعد الحاضر موجوداً بالقياس إلى الماضي، وإنّما أصبح موجوداً بحد ذاته ولذاته. وهكذا أصبح التاريخ سلسلة متتابعة من الحاضر، أي سلسلة متواصلة من الحداثات إذا شئنا. ولم يعد مجدياً أن نقارنها بأي شيء آخر، لم تعد الحداثة تتعلم أيّ شيء من الماضي. أصبحت تولد من الحاضر كما يولد الحاضر منها: إنّها، أي الحداثة، هي ما يعطي للحاضر طابعه كحاضر وتجعله يتوصل إلى مستوى الأبدية والخلود، ولا أقول ذلك بمعنى أن الحداثة تخرج من الزمن، وإنّما بمعنى أنّها لم تعد خاضعة له. وهكذا يمحي التاريخ أمام

(*) شارل بودلير (Charles Baudelaire 1821-1867): شاعر وناقد فني فرنسي، من رواد الحركة الرمزية، وكان مولعاً بالنقد الفني وبارعاً فيه، بالرغم من سلوكه الأخلاقي الذي رافق إدمان الخمر والأفيون والانجراف إلى الجنس، إلا أن البعض وصفه بالمتدين، أو بالشاعر الميتافيزيقي، ذلك لأن بودلير نفسه يعتقد أن هذه الأشياء المادية (النساء، العطور، المخدرات...) أدوات للتخلص من الألم واستخلاص لحظات السعادة، عبر ضرب من ضروب الصوفية في المعرفة، والفن، ولأنّها تمنحه التوهج والإنطلاق لروحه وملكته الإبداعية. له ديوان شعري بعنوان "أزهار الشر". (ينظر: عمر عبد الماجد، شارل بودلير: شاعر الخطيئة والتمرد، دار البشير، الأردن، ط1، 1997، ص15 و ص37).

(1) ينظر: يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 16.

(2) See: Charles Baudelaire, The Painter of Modern Life (1863), [http:// www.idehist.uu.se/distsansilmhpmmbaudelaire-painter.htm](http://www.idehist.uu.se/distsansilmhpmmbaudelaire-painter.htm)

التاريخية (أي الضرورة). وينتج عن ما سبق أمرين:
أولاً: لقد تم التوصل إلى الأبدى في صميم اللحظة الحاضرة أو من خلالها
وليس عن طريق الارتباط العقيم بالتراث القديم.
ثانياً: إن الانتماء إلى فترة تاريخية معينة لم يعد هو الذي يخضع على الفرد
"صفة الحداثة". وإنما أصبحت الحداثة عبارة عن خيار يتخذه الإنسان عن قصد
أو لا يتخذه.⁽¹⁾

إلا أنه، وبالرغم مما يعترض به على ديكرت، وحتى ظهور مفهوم الحداثة
أو دلالتها المفهومية مع بودلير، تبقى لحظة الأنا الديكارتية، اللحظة التي فصمت
عزى الاتصال والعلاقة، بين حقتين زمنيتين (الوسيط والحديث)، ونسقين
فلسفيين (المتافيزيقي - اللاهوتي والإنساني)، وتبقى مساهمة بودلير حاضرة وبداية
لانعطاف فلسفي كبير من خلال نخته لمفهوم الحداثة، وإن جاءت متأخرة على
نشأتها.

وفي الحقيقة فإن الإثارة في الفهم الفرنسي البودليري، والتي تعطي للحداثة
مضموناً للدلالة على كونها مشروعاً وليس حقبة تاريخية هو الذي سيسود لدى
هابرماس، بالرغم من القول بأصل النشأة مع هيغل كما سنلاحظها مع النقطة
الخاصة بالنشأة الألمانية للحداثة.

2- اتجاه النشأة الإنجليزية للحداثة:

سأشخص أربع لحظات من تاريخ العصر الحديث الإنجليزي، شكّلت ملامح
لنشأة الحداثة، بل تداول واضح ودقيق لإشكاليات وموضوعات الفكر الحداثي،
ولاسيّما بقطيعته مع التراث بكل أنساقه:

(1) ينظر: اليكيس نوس، "مفهوم الحداثة في الفكر والفن بين يدي البحث"، ترجمة: هاشم
صالح، مجلة نزوى، العدد 25، يناير 2001،

<http://www.nizwa.com/articles.php?id=1399>.

- أ- التأسيس الليبرالي السياسي مع لوك^(*)(1): إذ معه «أصبحت الدولة عبارة عن تجمع تأمينات متبادلة بين الأفراد فيما يتعلق بامتلاكهم وحرابهم»⁽²⁾، وهذه لحظة حداثّة قاطعة مع الفهم السائد لمهام الدولة وطبيعتها.
- ب- التأسيس العلمي- والفيزياء الحديثة مع نيوتن^(**) حتى قيل بحقه «الطبيعة بقوانينها، مخبأة في حلقة الغموض، فقال الله: يا نيوتن اظهر! فضاءت جميع الآفاق»⁽³⁾، وهذه لحظة حداثّة قاطعة مع الفهم السائد للأتموزج العلمي والعلاقة بالطبيعة، أي لحظة قلب التفسيرات العلمية مع نيوتن.
- ج- القطيعة مع الدين وهيمنته، مع هيوم^(***)(4)، وهذه اللحظة الأخطر في

(*) **جون لوك John Locke (1632 - 1704)**: هو فيلسوف تجريبيّ، ومفكر سياسيّ إنجليزيّ، في المعرفة يرفض لوك أي أفكار فطريّة، وهو بذلك ينقد ديكرات والإتجاه العقليّ، والتجربة عنده المصدر الوحيد للمعرفة، وفي السياسة فقد وضع لوك نظريّته في أصل الدولة ونشوءها على أساس فكرة العقد الاجتماعيّ، وأسس عبر علاقة الحكام بالمشكومي ودور الدولة وغيرها للفكر الليبراليّ السياسيّ، له مؤلفات مهمة عدة منها: مقال خاص بالفهم البشريّ ومقالتان في الحكم المدنيّ، وبعض الأفكار عن التربية وأخرى عن التسامح في كتابه "رسالة في التسامح". (ينظر: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربيّ، بيروت، ط1، 1996، ص 104-105).

(1) ينظر: جون لوك، في الحكم المدنيّ، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص 189-190.

(2) مارسيل بريليو، جورج ليسيكيه، تاريخ الأفكار السياسيّة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 232.

(**) **إسحاق نيوتن Isaac Newton (1642-1727)**: عالم إنجليزيّ، فيزيائيّ، وفيلسوف. قدّم نيوتن ورقة علميّة وصف فيها قوة الجاذبية الكونيّة ومهد الطريق لعلم الميكانيكا الكلاسيكية عن طريق قوانين الحركة. كما كان له كتابا مهما جدا هو "المبادئ في الرياضيات والفلسفة والطبيعة" (ينظر: جيمس كارفل، أسماء شهيرة في الهندسة، ترجمة: أمين ممدوح، دار الحرية للطباعة، بغداد - العراق، 1989، ص 261).

(3) غير تروود هيملفارب، الطرق إلى الحداثّة، ص 30.

(***) **دافيد هيوم David Hume (1711-1776)**: فيلسوف اسكتلنديّ- إنجليزيّ، قام بطرح فلسفة طبيعيّة شاملة تألفت جزئيّا من رفض الفكرة السائدة تاريخيّاً بأنّ العقول البشريّة نسخ مصغرة عن "العقل الإلهي" وبدا شكّاكاً، بموقفه من الدين، تجريبيّ، ناقد، ربيّ، ونقد فكرة السببيّة، مفسراً تسلسل الأحداث بكونه يحصل وفق العادة، أو ما تسمى بتداعي المعاني؛ لذلك اهتزت مبادئ اليقين لديه، وأسس لفلسفة ربيّة في الوجود والأخلاق والدين. (فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، ص 115-116).

(4) ينظر: غير تروود هيملفارب، الطرق إلى الحداثّة، ص 43-44.

نفي مركزية مافوق أو دون أو مابعد الإنسان.

د - التأسيس الليبرالي الاقتصادي: فقد رأى آدم سميث (*) «أن التأثير العفوي تماماً للأنانية يفترض فيه أن يكون كافياً لزيادة ثروة الأمم بشرط ألا تتدخل في مجرى الأمور بإجراءات مخطط لها»⁽¹⁾، وهذا النفي للتخطيط المركزي للدولة أو المؤسسات السلطوية، قد غير مجرى التقليد الاقتصادي السائد فعد لحظة من لحظات الحداثة.

وهذه اللحظات، وعلى العجالة التي ذكرت فيها، تمثل اللبنات الأساسية لمعنى الحداثة كمشروع ساد الفكر الأوربي حقبة تأسيس الحداثة واستقرارها، من القرن السابع عشر، وحتى التاسع عشر، فلا يمكن التغاضي عن كونها هي التي شكّلت الحداثة وأنها قد نشأت فيها.

3- إتجاه النشأة الألمانية للحداثة:

يرى هابرماس أن الحداثة تجسدت بشكل من أشكالها، مع كنانط، إلا أنه لم يكن يعيها، كمسألة فلسفية⁽²⁾، وعليه فإن الوعي بهال لم يتحقق إلا مع هيغل فهو «الفيلسوف الأول الذي نمّا بكل وضوح مفهوماً للحداثة»⁽³⁾، فهيجل في رأي هابرماس «أول من وضع في مسألة فلسفية، طبيعة الحداثة مع إحياءات المعيارية للماضي الغريب عنها، وأن فلسفة الأزمنة الحديثة.. وصولاً إلى كنانط، تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها... إلا أن الحداثة لم تطرح على نفسها مسألة العثور

(*) آدم سميث Adam Smith (1723-1790): مفكر اقتصادي إنجليزي، عرف بوضع أسس الاقتصاد السياسي ومن أبرز منظري الليبرالية الاقتصادية، من أهم كتبه "ثروة الأمم" والذي عرف من خلاله وطرح فيه نظريته التي تحمل اسمه، وذلك يعني قاعدة "دعه يعمل دعه يمر"، أي إيقاف ضرائب الكمركة أو الحد منها أو المساواة فيها بين الدول. (ينظر: كامل وزنة، آدم سميث: قراءة في اقتصاد السوق، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2007، ص 13-14).

(1) أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 ص 136.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 12.

على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية القرن الثامن عشر⁽¹⁾، ويقصد من ضمانها الذاتي هو ممارسة النقد، وذلك ما رآه هيغل من أن⁽²⁾ «على الحداثة أن تجد في ذاتها عبر النقد الذاتي ضمانتها الخاصة»⁽³⁾، بالتالي فالنقد - بما يعنيه من العصرية والجدة المستمرة عبر إعادة النظر المتتالية بما يقدمه لنا القديم والعلاقة معه - هو الحداثة، وهذا الرأي هو ينطبق على التقابليين اللذين أسسنا لهما داخل مفهوم الحداثة (النشأة والاستقرار)، فالحداثة بدأت مع كانط واستقرت مع هيغل.

وخلافا لما سبق، فهناك من أرجأ تأريخه للحداثة، إلى نهاية القرن التاسع عشر، على أساس أن فكرة الحداثة قد تَمَّطَّهت مع نيتشه^(*)⁽³⁾، والمقصود هنا هو القطاعات التي أنتجها بنقده، وهدمه، للكثير من تراثيات العقل الغربي، علاوة على صكه لمفهوم العدمية⁽⁴⁾، والحداثة عند نيتشه⁽⁵⁾ «فعل تعقيل ولذلك يدعوننا إلى (نقد العقل) من حيث صار سلطاناً»⁽⁵⁾، إلا أن البعض الآخر لا يرى فيه إلا منشأ لما بعد الحداثة والضد من الحداثة، لأنه نقد مركزيات وهيمنة العقل الغربي، وبذلك فهو

(1) المصدر نفسه، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

(*) **Friedrich Nietzsche (1844 - 1900)**: فيلسوف ألماني، يعد في أغلب الأحيان إلهاماً للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة، رأى أن الفلسفة اليونانية كانت قائمة على روح التنافس الخالي من العاطفة وهذه هي جوهر فكرة إرادة القوة، وإرادة القوة فكرة تتجلى تاريخياً للضعفاء والأقوياء، فكل منهم يصنع تاريخه بمعزل عن الآخر حسب معيار القوة؛ لذلك فحتى الأديان هي تجليات للقوة، إذ يعبر الضعفاء والمخدولين عن عدائهم للامتياز العقلي والجسماني بتبنيهم آراء دينية؛ له مؤلفات عدة منها: هكذا تكلم زرادشت، ما وراء الخير والشر، عدو المسيح، أفول الأصنام، وغيرها. (ينظر: مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية الإنجليزية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مكتبة النهضة، بغداد - العراق، ب.ت، ص 485-486).

(3) ينظر: مالكوم براديري وجيمس ماكفارلن، الحداثة، ترجمة: مؤيد حسن، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة، بغداد - العراق، 1987، ص 30.

(4) ينظر: مقدمة مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 14.

(5) محمد الشيوخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 608.

قد شن هجوماً على الحداثة ومشروعها⁽¹⁾، فقد نقد مفهوم الذات العارفة وفلسفة الوعي⁽²⁾ و"هكذا تبدأ معالم مابعد الحداثة عن نيتشه انطلاقاً من تمجيده للفن والحياة، ومن تبشيره بالعدمية والذاتية، ومن نقده للعقل ومبادئ فلسفة الأنوار، ومن نقده أيضاً للتفسير الكلياني للصيرورة التاريخية والاجتماعية"⁽³⁾، إلا أننا لا يمكن أن ننكر الفضل الواضح لنيتشه في إبراز شأن الكثير من المقولات التي لم تتضح معالمها في الفكر الحداثوي في موضوعة القيم والتمركز اللوغسي الغربي.

4- الفكر الغربي ونشأة الحداثة (نظرة تكاملية):

رأى البعض أن التنوير برمته: الفرنسي والبريطاني والأمريكي، هو الذي أنتج الحداثة على أنها سوسيولوجيا الفضيلة- بريطانية، وإيديولوجيا العقل- فرنسية، وعلم سياسة الحرية- أمريكية⁽⁴⁾، أو أنه ما أنجزه الفكر الأوروبي خلال القرنين 16 و17 عبر "سلسلة من التحولات الاقتصادية والسياسية التي توجت بالثورة الصناعية في إنجلترا، والثورة الفرنسية سنة 1789؛ وبذلك ارتسم عالم جديد، عالم يطبعه التصنيع، تقسيم العمل والتمدن، انبلاج عصر الدولة-الوطنية، وقيام ديمقراطية الجماهير؛ وبموازاة ذلك ظهرت قيم جديدة، حيث أصبح العقل السيد الوحيد الذي يقبل الإنسان الخضوع لسيادته، وتم تسجيل الحرية والمساواة كحقوق كونية في ميثاق حقوق الإنسان والمواطن، فكانت مجمل هذه التحولات هي ما اعتدنا على تسميته بعصر الحداثة"⁽⁵⁾، وهو بذلك يرد إلى ما أفرزه فكر

(1) ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم- ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص 119.

(2) ينظر: نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، ألمانيا والعراق، 2010، ص 65.

(3) عمر مهيب، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2007، ص 132.

(4) ينظر: غيرتروود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة، ص 243-244.

(5) جان آيتين، "الحداثة والتقليد السوسيولوجي"، ترجمة: الحيدوي الطيبي، مجلة مدارات فلسفية، العدد 5، الجمعية الفلسفية المغربية،

فلاسفة العصر الحديث بمحملهم (نسق الحداثويّة) "مثل الفيلسوفان الإنجليزيان بيكون(*) ولوك، والفيلسوف الفرنسي ديكارت، والألماني كانط، ولكن الحداثة أصبحت تنصدر القضايا الرئيسية في المجالات الفلسفيّة، في نهاية القرن الثامن عشر مع هيغل، الذي طرح الحداثة باعتبارها قضية فلسفيّة، فهي رؤية جديدة تعبر عن تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن، واحتجاج على السائد⁽¹⁾. ونحن نتفق مع هذا الرأي في موضوعه النشأة للحداثة، ونستقر مع هابرماس، في رأيه حول الوعي بالحداثة، مع هيغل، ونحت المفهوم كما رأى أدورنو، مع بودلير.

السياق التاريخي لتمظهرات الحداثة:

تلخيصاً للسياق الجغرافي- المعرفي السابق وإضافة عليه، يمكننا أن نسرد ونعرض تاريخ الفكر الحداثويّ، والإحساس بالعصر الحديث، عبر ظهوره مع قطائعه التاريخيّة، منذ بدايات القرن الخامس ولحظة زمن شارلمان كما بينا آنفاً، واستقراراً مؤقتاً مع عصر النهضة الذي تم فيه "وضع أسس العلوم الطبيعيّة والفيزيائيّة المعاصرة، وهذه العلوم تنزع إلى إدخال اطراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجيّة منسقة، ومعرفة هذا الاطراد تسمح بأحداث أو منع حدوث عدة نتائج إراديّاً، وتعبير آخر، فإنّها توسع في حقل السيطرة على الطبيعة إلى أقصى حد، وفي حين اقتصر هدف السلوك الفكريّ في القرون الوسطى على معرفة معنى العالم والحياة وغايتهم، وبالتالي بذل كل جهوده تقريباً من أجل تأويل

(*) فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626): فيلسوف إنجليزيّ، ينتسب إلى عصر الرياضيات الحديثة مع القرن السادس عشر، وإلى النزعة العقلانيّة في الفلسفة، يعد بمنهج الاستقرائيّ من المؤسسين للإتجاه التحريبيّ في الفلسفة الحديثة، وبعد كتابه الاورغانون الجديد بأثره في أوروبا كلها، الداعي لأن يصبح اسمه رمزاً للمنهج الاستقرائيّ للعلم، وقد تسنم مناصباً مختلفة في السلطة السياسيّة حينها، إلا أنّه في نهاية الأمر، اهتم بالرشوة، وعلى أثرها، حرم من جميع مناصبه. (ينظر: ستيوارت هامبشر، عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر، ص 16-17).

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن، بورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل، دار التنوير، 2009، ص 73.

الوحي والسلطات الكنسية، فقد شرع رجال النهضة بالتساؤل، ليس عن الهدف المتعالي المراد استخلاصه من التقليد المأثور، بل عن أسباب ما يحدث في الدنيا⁽¹⁾، وبمعنى عصر النهضة والتداخل مع عصر التنوير، ظهرت حركات الإصلاح الديني^(*)، في أوروبا، والتي أنتجت، مذهباً دينياً (البروتستانتية والكالفينية)، مستحدثة في الفكر المسيحي، كما استطاعت أن ترسخ الكثير من مبادئ التسامح وإعادة قراءة النص والفكر المسيحي، بصورة تتقاطع بها مع التراث الكنسي السابق، إضافة إلى نشوب حروب كثيرة وكبيرة عرفت بالحروب الدينية، وأنتجت الاعتراف بهذه الحركات الإصلاحية كمذاهب رسمية في الديانة المسيحية⁽²⁾ ومن ثم عصر التنوير الذي صيغ معه في القرن الثامن عشر ملامحاً لتطوير علم موضوعي، وأخلاق وقانون كليان⁽³⁾ وتلك من ملامح التأسيس الحداثوي، و"يرى الكثيرون أن الحداثة المعاصرة استمراراً للتنوير، من حيث أن الحداثة استمراراً لما في التنوير من قيم ليبرالية تتمثل في الحرية الفردية والعدالة وسيادة العقل وما إليها"⁽⁴⁾؛ ولذلك نجد "أن السياقات المرجعية التي مهدت للمشروع الحداثوي تبين وترسم أرضية اللوغوس الغربي كونها مستمدة بصورة

(1) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي ودار التنوير، بيروت، 2006، ص 11.

(*) أبرز نماذج المصلحين حينها والذين أثروا في مسار التحرر الفكري الإنساني، هما هارتن لوثر Martin Luther (1483 - 1546م): وهو مصلح ديني مسيحي شهير، ومؤسس المذهب البروتستانتي المسيحي، ولد في إيسلين في شمالي ألمانيا وتوفي في نفس البلدة وجون كالفن John Calvin (1509-1564م): وهو مصلح ديني ولاهوتي فرنسي، مؤسس المذهب الكالفيني أحد الزعماء الرئيسيين للإصلاح البروتستانتي. (ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي من الدولة المدينة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2006، ص 256-258).

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 270 وما بعدها.

(3) See: Habermas, "Modernity versus Postmodernity, New German Critique", 1981, p.9.

(4) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي - إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، ص 133.

أساسية من فلاسفة عصر التنوير⁽¹⁾ ومن ذلك فإن التنوير بمعناه الكانطية - وهو تحرر الإنسان من الوصاية التي يفرضها على نفسه، ودلالة معنى الوصاية هنا، هي: عجز الإنسان عن استعمال قدراته في الفهم دون توجيه الآخرين⁽²⁾ - يعني الوجه الآخر للحدثة، لأنها القطيعة المتجددة مع هيمنة التراث أو القدامة التي تكبل الإنسان وحرته فيصبح حبيساً لكلام الموتى، والحدثة قهيء ماحاول التنوير قهيئته، وهو تمكين الإنسان من أدوات الفهم والاستعمال الواعي للعقل باستقلالية تامة. وكان أبرز ممثلي فلسفة الأنوار: مونتسكيو^(*)، وفولتير^(**)، وروسو^(***) عن

(1) ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثة: تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، ص 21.

(2) ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 129.

(*) مونتسكيو Montesquieu (1689 - 1755): فيلسوف فرنسي، من أوائل مفكري التنوير الفرنسي، تعلم الحقوق وأصبح عضو برلمان عام 1714. عام 1748 نشر مونتسكيو أهم كتبه "روح القوانين" وفيه شرح الفرق بين ثلاثة أنواع من أنظمة الحكم: الملكية، والديكتاتورية، والجمهورية، ويرى مونتسكيو أن نظام الحكم الأمثل هو النظام الجمهوري. وقد ادعى أن على كل نظام حكم أن يصبو إلى ضمان حرية الإنسان ومن أجل ذلك يجب الفصل بين السلطات والحفاظ على توازن بينها: السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية. (ينظر: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، ص 113).

(**) فولتير Voltaire (1694 - 1778): كاتب ومفكر فرنسي، ولد في باريس، شغل مكانة خاصة في حياة فرنسا الفكرية، وبقي حتى آخر حياته مناضلاً ضد الكنيسة، والتعصب الديني، ورائداً للحرية بكل معانيها، ألف عدداً من الأعمال الفلسفية منها: كانديد *candide* والقاموس الفلسفي، لم يبدع فولتير أفكاراً فلسفية جديدة، لكنه أسهم بقسط وفير للغاية في إشاعة التنوير الفلسفي. (ينظر: المرجع نفسه، ص 114).

(***) جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau (1712 - 1778): ولد في جنيف، وهو فيلسوف ومفكر فرنسي، من أهم مؤلفاته مقال في أصل التفاوت، وكتاب العقد الاجتماعي، وإميل أو في التربية، وهذه الأعمال الفلسفية تدور كلها حول مسألة محورية هي: مصير الفرد في المجتمع المعاصر له، وأهمية روسو لا تكمن في آراءه الفلسفية وحسب، بل في مختلف الآراء الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والتربوية، وقد امتاز روسو بنقده للنظام الاجتماعي القائم حينها في فرنسا، إذ دعا إلى القضاء على النظم الاجتماعية التي تضطهد الإنسان بأفكار تقليدية، رجعية. (ينظر: المرجع نفسه، ص 117).

الفلسفة الفرنسية، وجون لوك عن الفلسفة الانجليزية، وكانط عن الألمانية، مشكلين بذلك فلسفة وعقلاً، ونسقاً فكرياً، قاد الإنسان عبر تحولات جمّة، وصراعات كثيرة، انتهت بانتصار مبادئهم التي سُمّيت بمبادئ الأنوار، باستقلالية العقل، ومركزية الإنسان، وترسيخ حريته، وسنّهم لمبادئ التسامح الفكرية والدينية، وبعد ذلك جاءت لحظة هيغل وهي لحظة فهم الحداثة، كمرحلة تاريخية، ومعرفية- فلسفية، وبعدها مرحلة اشتقاق مفهوم الحداثة، وهي ما ارتبطت ببودلير، ونؤكد هنا أنّها لحظة نحت المفهوم (الحداثة) وليست الممارسة الفعلية لها، فذلك سابق على بودلير، ولكل ما سبق يقتضي أن نوجز السياق التاريخي لمتظاهرات الحداثة فكرياً وممارسةً ومفهوماً، في الجدول الآتي:

القرن الخامس	القرن الثامن	الحامس عشر	السادس عشر	القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر	القرن التاسع عشر
التميز بين العصر المسيحي والعصر الوثني السابق له، باسم العصر الحديث.	تشارلز العظيم وحكمه الذي اتسم بنوع من حرية الممارسة السياسية، حيث كان الناس حينها يعدون أنفسهم حديثين.	بداية عصر النهضة، ومحاولة إحياء الكتابات الفلسفية لليونان ومحاولة بعثه من جديد، إلا أن ما يميزها أنها كانت تنظر إلى الوراء الزماني، لتعيده، لا كما تفعل الحداثة من نظرتها نحو الأمام -التقدم، وهو الشعاع الذي أسسته الفلسفة (1).	حركات الإصلاح الديني، وإعادة النظر بالتقاليد والمؤسسة الدينية، والتي أدت إلى ظهور اللوثرية والكالفينية والانجليكانية، وغيرها.	الفلسفة الديكارتية، ووضع اللبنة الأولى للحداثة وهي الكوجيتو، عبر التأسيس لمبدأ الذاتية. وتأسيس مقولات الحداثة على يد فلاسفة الأنوار - فرنسا، ولاسيما مقولتي التقدم، والتحرر والقطيعة مع التراث والتطور... بالإضافة إلى إنتاج فلاسفة السياسة الانجليز. وأصبحت بذلك الذات الإنسانية هي الفاعلة وهي المريدة وهي صانعة الحق والخير، باعتبارها قوانين كلية، وتأسيس الفيزياء الحديثة (2).	تمظهر الحداثة كقضية فلسفية مع بداية القرن التاسع عشر مع هيغل والوعي بالأزمة الحديثة وقطيعتها مع سابقتها، ومن ثم تداول مفهوم الحداثة مع بودلير (بعد منتصف القرن التاسع عشر).
		عصر النهضة يمتد في القرنين الخامس عشر والسادس عشر	عصر التنوير يمتد في القرنين السابع عشر والثامن عشر		
		مكيافيلي	لوثر، كالفن.	بيكون، ديكارت، فولتير، روسو، منتسكيو، ولوك وكانط، (من الفلاسفة) وغاليلو ونيوتن من العلماء.	هيغل، ومن بعده بودلير

جدول (1)

يبين المسار التاريخي لظهور لفظ الحديث، ولنشأة الحداثة، والوعي بالحداثة.

- (1) ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 240.
- (2) ينظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص 67.

وبذلك يمكن الإفادة من هذا العرض الوجيز - في نشأة الحديث وتظاهرات الحداثيّة، واستقرار معنى الحداثة- في فهم الحداثة اعتماداً على مشروعها ذو المعنى التراكمي، ففي القرن الخامس عشر والسادس عشر، يبدأ المفهوم بالظهور كحالة ناشئة على أنّه الحديث وما يقابله ويتقاطع معه القديم، ومن ثمّ تنعكس هنالك، ممارسات إصلاحية، وتنويرية، وتجديدية، ونقدية، أخذت بيد الإنسان الغربي، من أجل الخلاص من هيمنة تراثه وسطوة الآخرين (زمانياً) عليه، لينتج لنا فكر القرن السابع عشر، والقرن الثامن عشر، ومن ثمّ يحتتم ذروة وعيه - بلحظة قطيعته الكبرى المتحددة التحويلية المستمرة - مع هيغل، في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، وليستقر معنى الحداثة فيها نوعاً ما، إلى أن أعاد هابرماس اليوم البحث في دلالة الحداثة، في طريق آخر يقوم على فكرة الدفاع عنها لإنقاذها ومن ثم الانتصار لها .

ويمكننا أن نستقر على أبعاد ومميزات أو ملامح عامة للحداثة كما يصفها بودريار^(*) «أولاً باعتبارها تجسّد لمثل وأساليب جديدة، وثانياً لأنها تختلف في نظرتها وحركتها عن التصورات التقليدية للعالم، وكل هذا يؤدي بنا إلى الملاحظة بأنّ الحداثة خلقت إيقاعها الزمني الخاص، سواء من زاوية مظهره الحسابي المرتبط بضغوط الإنتاجية أو البيروقراطية، أو من اعتباره زمناً خطياً لا يستجيب للمنطق الدائري⁽¹⁾»، ويقصد بالزمن الخطي (الماضي-الحاضر-المستقبل) أي القول بفكرة

(*) **جون بودريار Jean Baudrillard (1929-2007):** فيلسوف فرنسي معاصر، عاش في وسط ليس فكرياً؛ لذلك حاول التعويض عنه بالعمل بجد في الكلية (الليسيه)، فأصبح أول فرد من أفراد عائلته يقوم بعمل فكريّ بطريقة جدية، ولم ينجح في نيل منصب تدريسيّ دائم في الجامعة إلى أن تقاعد ومات، أكمل أطروحته في علم الاجتماع تحت إشراف هنري لوفيفر، من أهم كتبه: نظام الأشياء، والتشبهات والمحاكاة، وانس فوكو، والإغواء، والأشياء الفريدة، وروح الإرهاب وغيرها. (ينظر: جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 466).

(1) محمد نو الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 118. ويراجع أيضاً: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة الفلسفية"- نصوص مختارة (نص بودريار عن الحداثة)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 231-236.

التقدم، على عكس الدائري الذي يؤمن بإعادة الزمن أو تكرار حوادثه، أو تقليده للماضي المتتالي، وعليه فقد أصبحت الحداثة تفيد "العِلْم والموضوعية والتقدم والحرية والفرد وما شابه، فمن الحداثة هو الزمن الذي تجلت فيه هذه الظواهر"⁽¹⁾، وذلك معنى الحداثيّة، حسب ما استنتجنا، وعلى الرغم مما سبق فالاستقرار المفاهيمي هو استقرار مؤقت لأنّ الحداثة هي عملية ديناميكية، وثورية، وهي تقطع باستمرار الصلة مع الصفة الزمنية⁽²⁾، وبذلك فالاستقرار الزمنيّ، بل والتحديد الدلاليّ للمفهوم ليس حليفاً لفلسفة الحداثة؛ لذلك تبقى الحداثة، من وجهة نظر هابرماس، مؤقتة التعريف ومرجأة التحقيق إلى ما لا نهاية.

وهنا يعترض البعض حول الدلالة النهائية التي يوصلنا لها النظام الفكريّ لهابرماس، "فهو بإيصاله إيانا إلى معرفة الحداثة على أنّها القطيعة المستمرة مع الماضي والموقف منه، إنّما تنتج رؤية مؤقتة الدلالة، بل وفيها نوع من الفوضويّة، التي تخالف نسقيّة هابرماس التي يقدمها في فلسفته، فإذا كان على الحداثيّ أن يدمّر من أجل أن يخلق، فالطريقة الوحيدة لتقدم الحقائق الثابتة، هي من خلال عملية تدمير قابلة لأن تكون هي نفسها أداة تدمير للحقائق تلك، ومع ذلك فنحن ملزمون، بينما نقاتل من أجل الثابت والدائم، بأن نحاول وضع توقيعنا على ما هو فوضويّ ومؤقت ومتشظّ"⁽³⁾، ونحن نوافق هارفي^(*) في تشخيصه هذا، لمفهوم

(1) من مقدمة حيدر حاج إسماعيل لكتاب: ليندا هتشيون، سياسة مابعد الحداثيّة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 8.

(2) See: John Leonard, Modernity, CPN publications PTY, Australia, 1996, p.12.

(3) ديفيد هارفي، حالة مابعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ص 35.

(*) **ديفيد هارفي David Harvey**: بروفيسور في برنامج الأنثروبولوجيا بجامعة مدينة نيويورك - مركز الدراسات العليا. حصل على الدكتوراه في الجغرافيا من جامعة كامبريدج في بريطانيا عام 1962، وعمل مذاك في عدة مؤسسات أكاديمية مرموقة مثل كلية لندن للاقتصاد وجامعة بريستول وأكسفورد وجونز هوبكنز. له أكثر من خمسة عشر كتاباً في الجغرافيا، ونظريات التمدّن، وما بعد الحداثة، والاقتصاد السياسيّ، يعد أحد أبرز المثقفين ضمن إطار الماركسيّة في العالم اليوم، وهو يُعرف بشكل خاص بعمله على كتاب رأس المال لكارل ماركس (يدرسه ويكتب عنه منذ أربعين سنة). أحدث كتبه صدر هذا العام بعنوان مقدّمة في "رأس المال" لماركس، وهو ثاني مؤلفاته

ودلالة الحادثة لدى هابرماس، إلا أننا من الممكن أن نوظف بعض المنافذ لتبيان أن الحادثة بانتقاليتها، تشكل نسقاً!

إنَّ النسق الذي تقيمه الحادثة عبر عنصر التجديد، إنما يتسم بالثبات المؤقت، فالأنموذج الحداثي لا يمكن استبداله بصورة مستمرة، إلاَّ بالقدر الناتج عن الأثر النقدي الذي يعيد النظر في جدوى ذلك النسق أو الأنموذج، فيبقى الأمر وكأنَّه كلما زادت التهديدات البنيوية للنسق، أو كلما انحرفت مسيرة الأنموذج، نحو الإنسانية، أو اللاعقلنة، فإنَّنا مكلفون بمراجعته، ومهمة تلك المراجعة إما إلغاء هذا النسق، أو تعديله؛ وبهذا المعنى يمكن أن نوفر عنصر الثبات، وفي الوقت نفسه عنصر التهديد بالتغيير، هذا المفهوم هو ما سيشكل معنى الحادثة لدى هابرماس.

المكرسة لأهم نصّ في تاريخ نقد الرأسمالية بعد كتابه المهم حدود رأس المال، وله كتاب مهم آخر هو الوضع ما بعد الحداثي. (ينظر: "حوار مع البروفيسور ديفيد هارفي، أجراه مرزوق النصف"، مجلة الآداب، العدد 7-8، لسنة 2009، دار الآداب، بيروت، ص 45).

المطلب الثاني

مقولات الحادثة والحدثية:

لا أريد، هنا، أن أفرق بين مقولات كل من الحادثة والحدثية (modernism و modernity)، لأن المقولات التي سأركز عليها هي أسس مشتركة بين الدالتين، بالإضافة إلى أنها هي التي تعطي دلالة الماضي والتحقيب الزمني للحدثية، ودلالة الحاضر - المستقبل، الذي تنشده الحادثة، وبعد متابعة السياق التاريخي لظهور مفهوم الحادثة واستقرار دلالاته، وظهور معنى الحدثية، يلزم البحث في المقولات الأساسية (التقاطعية) بين الحادثة والحدثية، ومن أهم هذه الأسس والمقولات هي الذاتية والعقلانية والعلمية، ونحن نسوغ اختيارنا للمقولات التي سنعرضها دون غيرها، اعتماداً على استنتاج متقابل مع العوالم الثلاث التي يوليها هابرماس الأهمية في تحقيق الفعل الإنساني، الذاتي والاجتماعي والطبيعي؛ لذلك سأقتصر الحديث عن مقولات الذاتية والعقلانية والعلمية. علماً أن هنالك مقولات أخرى كثير للحدثية تتداخل مع ماسبق من المقولات أو تبايرها مثل: (العدمية والتي يشاركها البعض بين الحادثة وما بعدها، ومقولة العلمانية ومقولة التحرر والتقدم والمركزية) وغيرها، إلا أننا نجد في بعضها تضاماً لمقولات الذاتية والعقلانية والعلمية، ولذلك، ولما أنف ذكره، سنبحث المقولات الأخيرة بنوع من التفصيل وفهم هابرماس من خلالها.

أ - الذاتية:

تعد الذاتية الأساس الأول للحدثية أو الحدثية، لأنها تعيد جميع المعايير والحقائق إلى الذات الإنسانية، وجعلها الكفيلة بصناعتها، سعيًا منها إلى إتمام القطيعة المبتغاة مع التراث، الذي أنتج المعايير بواسطة قوة خارجة عن إرادة الإنسان، وبالتالي فهي التي تصنع حقائقه.

يتأسس معنى الذاتية بأنه موقف الإنسان الفردي النابع من ذاته في تقييمه للعالم الخارجي والعلاقة به،⁽¹⁾ ولعل أبرز سمات الحادثة، أنها سمحت للذات بفك

أغلال الاستيهامات السّحرية، في التفكير والفعل، وتحرير الإنسان من جدلية العبد والسيد، واستبدال مفهوم الرعية بمفهوم المواطنة، ومن ثم التحرر من القصور والانتكالية⁽¹⁾، وكسياق تاريخي نجد أن مبدأ الذاتية كان نتيجة للإصلاح البروتستانتي، الذي طال المؤسسة الدينية في الغرب، فقد «كان من النتائج الأساسية لما قامت به الحركة الإصلاحية أن قام مبدأ الذاتية، ليعم فكر الإنسان وعمله، وفعله وحقه، وملكه وثقته بنفسه... وأن هذه لبداية تصالح الإنسان مع ذاته»⁽²⁾، فعلى «نقيض الإيمان بسلطة الموعظة والتقليد، تؤكد البروتستانتية سيادة الذات بقدرتها على التمييز... واعتبر الحق والأخلاق بوصفهما قائمين على أرض الحاضر لإرادة الإنسان، بينما كانا في الماضي من أوامر الله»⁽³⁾، ولا يقصر هابرماس ظهور الإصلاح الديني، فهو يرى «أن الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية هي الإصلاح، والأنوار، والثورة الفرنسية»⁽⁴⁾، فالأنوار استطاعت أن تنجز القطيعة المعرفية مع كل ماهو فوق العقل أو مافوق الطبيعة، بل وكل التفسيرات الخرافية لعلاقة الذات بالموضوع الخارجي، وأما الثورة الفرنسية فقد كانت الانعطاف السياسية أو البراكسيس الذي أنجز المفهوم بظهور حقوق الإنسان والدعوة لها بالنسبة لشعوب أوروبا حينها، من أجل القضاء على كل هيمنة كانت تفرضها السلطات الدينية والملوك المطلقة، وذلك ما أسس لفلسفة الحداثة بالجمل، فبالنسبة للحداثة تحقق مطلب ذاتية الإنسان في قطيعته مع الأطر التي كان ينظر لها بأنها فوق إرادته، والتي جعلته مسيراً لا مخيراً، وبالنسبة للحداثوية فقد أضافت لتاريخها مناسبة القطيعة مع الدين بالمعنى التقليدي والاهتمام بمسألة الإصلاح، والثورات الدينية، والتأسيس المذهبي الجديد داخل المسيحية، ومعنى ذلك «أن الإنسان الحديث أضحى يرى صورته في مرآة مجلوة، فيتمثل من خلالها

(1) حسن المصدق، "الببولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 142 - 143، 2008، ص 34.

(2) محمد الشّيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 387.

(3) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 31.

(4) المصدر نفسه، ص 31

العالم بعدما كان ضباب العصور الوسطى اللاهوتي يحجب عنه الرؤية الواضحة، لقد أضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة؛ ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها⁽¹⁾، وتعني الذاتية «مركزية الذات الإنسانية وحريتها وفعاليتها على جميع المستويات... ويتضمن مبدأ الذاتية أربعة مفاهيم هي: الفردانية، والحق في النقد، واستقلالية الفعل، والفلسفة التأملية، على اعتبار أن الفلسفة التي تمسك بالفكرة التي لها وعي بذاتها، هي نتاج الأزمنة الحديثة»⁽²⁾، و يُنتج مبدأ الذاتية فصلاً وتربطاً بين الذات الإنسانية والعالم، وذلك لإقراره بوجود ذات مستقلة وحضور للعالم كمدرّك لها، وذلك ما أنتجه الفكر الديكارتي⁽³⁾، هذا من جانب التقابل، ومن جهة العلاقة بينهما، فلا يمكن فهم العالم الخارجي إلا من خلال أطر ومقولات ذاتية، وهذه هي الصورية الكانطية، فمع الحداثة أصبحت «الحياة الدينية والدولة والمجتمع وكذا العلم والأخلاق والفن، تبدو جميعاً كتجسيد لمبدأ الذاتية، هذا المبدأ الذي يظهر كذاتية مجردة في الكوجيتو الديكارتي أو الوعي الذاتي المطلق لدى كانط»⁽⁴⁾، وعلى ذلك فإنّ تمرّكز الحداثة حول الذات «كرست هيمنة العقل الذي سيصبح أداة للمراقبة والضبط الفكريّ بل وللتبرير الأيديولوجي...؛ لذلك كانت الحداثة في صورتها الثقافية تتميز بمظاهر توتاليتارية لعقل متمركز حول الذات»⁽⁵⁾، وإذا كان الرأي السابق يجد في الذاتية منتجة للايديولوجيا، فإنّ البعض يرى العكس من ذلك تماماً فالذات «ليست هي التي تنتج الايديولوجيا بوصفها أفكاراً، ولكن الايديولوجيا مدركة ومتصورة كظاهرة مادية من الممارسات والشعائر التي تشكل الذات»⁽⁶⁾، ومع التوافق بين كلا النظريتين يكون مبدأ الذاتية هو أهم محددات الأشكال الثقافية الحديثة، بنتاجه للعلم

(1) مقدمة مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 12.

(2) المرجع نفسه، ص 130-131.

(3) المرجع نفسه، ص 12.

(4) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 26.

(5) عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف

ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ص 131.

(6) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، ص 138.

الموضوعي الذي أخذ على عاتقه فك سحر الطبيعة، وفي الوقت نفسه تحريره للذات العارفة⁽¹⁾، والمشكلة الأساسية أن الحادثة قد تبدت في المقولة الثانية، وهي العقلانية، والتي بدورها تبدت وتموضعت في العلميّة التقنيّة، وهي المقولة الثالثة للحادثة؛ ولذلك نجد أن «الحادثة [قد اتجهت] نحو الذات الفردية من جهة، وتغييب الذات العامة من جهة أخرى؛ لتتحد في التقنيّة التي تلغي الذات بصورة مطلقة لتأكيد شخصها وفردانيّتها، على حساب العالم والكون؛ الفكر الإنسانيّ يواجه الآن إشكاليّة حقيقيّة حول الذات»⁽²⁾، وإن كان البعض يرى أن الذاتيّة هي المشكلة وليس تموضعها في المقولات الأخرى،⁽³⁾ بذلك فإنّ مقولات الحادثة تنتهي إلى أزمات متداخلة، على نقادها أو القائمين على مشروع إنقاذها، أن يلمسوا ذلك، ويجدوا حلولاً لتلك الأزمات، وسيقدم هابرماس تلك المبادرة، عبر تغيير بنيويّ في الحادثة، وعبر تغيير معياريّ للحادثة «من عقل متمركز على الذات إلى عقل تواصليّ... فنحن مضطرون للخروج من فلسفة الذات عبر مخرج آخر، ربما نتمكن من رؤية الأسباب لتي حدثت بالحادثة في صراعها مع نفسها، لنقد ذاتيّ، بعين تنصف الموضوعات العنيفة التي تدعو لرفض الحادثة هكذا بكل بساطة... وعلينا أن نفهم أنّه في العقل التواصليّ ما من أوبة إلى تقوية العقل»⁽⁴⁾، ويقصد بذلك إعادة وبناء مجد العقلانيّة أو العقلنة الحداثيّة، عبر الخروج من الذاتية، وذلك ما يرر البحث في مقولة العقلانيّة، وكيف ستحتّم منهجياً الذهاب نحو محاولات للخروج من شرنقة مجموعة من الأزمات التي تخلقها مقولات الحادثة ذاتها.

-
- (1) ينظر: بورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحادثة، ص 31.
(2) حامد السعيد، "الحادثة وأزمة الخط الإنسانيّ"، مجلة النبأ العدد 63، 2001، عدد الكروني،

<http://www.annabaa.org/nba63/>

- (3) ينظر: بورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحادثة، ص 452.
(4) المصدر نفسه، ص 462.

ب - العقلانية:

بقدر ما مثلت الذاتية الركن الأول للحدائنه، مثلت العقلانية ركنها الثاني، فالذات الإنسانية قد اكتفت بقدرتها العقلية المستقلة عن العوامل الخارجية الميتافيزيقية (بشأن المعرفة الذاتية والاجتماعية والطبيعية)، وذلك من معاني العقلانية بل جوهرها، وهكذا أسست العقلنة على الذاتية الإنسانية، ذلك أن «الذات تنظمها قوانين عقلانية ومعقولة، بحيث أن بروز الإنسان كذات يتجلى في قدرته على مقاومته ضغوط العادة والخضوع فقط لحكم العقل»⁽¹⁾. ويرى هابرماس أن العقل «ليس جوهرًا موضوعيًا أو ذاتيًا ولكنه فاعلية قائمة بذاتها»⁽²⁾، فهو يحدثنا عن عقل تواصلية وأدائي وتحريري، وتلك العمليات الثلاث، إنما هي فاعليات قائمة ومتوجهة نحو موضوع معين، وهذه الفاعلية هي ما تشير إلى معنى العقل لدى هابرماس⁽³⁾. وتصور هابرماس هذا ينتقل من غموض وعدم استقرار دلالة العقل اليوتوبي بالمفهوم السابق عليه، إلى دلالة سوسولوجية ولغوية، أي تجعل منه شيئاً فعلياً حاضراً⁽⁴⁾، وذلك بخالف نظريات العقل من أرسطو إلى الفلسفة الحديثة التي تباينت بين كون العقل عبارة عن جوهر بسيط يدرك الأشياء، أو أنه قوة النفس في إدراك المعنى والتي تقوم بانتزاع الصور من المادة، وهو بذلك قادر على التجريد وإدراك المعاني الكلية، أو أنه: قوة الإصابة أو التمييز بين الحق والباطل أو الحسن والقبيح، أو هو مجموعة من المبادئ العقلية الأولية الموجودة قبلياً لدى الإنسان لتنظيم المعرفة⁽⁵⁾، واستناداً إلى العقل كفعالية تنظيمية، يفهم من العقلاني ذلك الشخص «الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية، تأكيداً خاصاً، ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والحاجة العقلية وأهميتها»⁽⁶⁾،

(1) عز الدين الخطابي، أسئلة الحدائنه ورهائناها، ص 131.

(2) عمر مهيل، من التسق إلى الذات، ص 138.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 378-379.

(4) ينظر: روديجر بونبر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 262.

(5) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار ذوي القربى، قم - إيران، ط1،

1385 (تاريخ فارسي) ص 84-87.

(6) جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء

الحضاري، حلب - سوريا، ط1، 1997، ص 13.

ليتمكن من استعماله تجاه العالم الخارجي بطبيعته وإنسانيته.

إن تعريف العقل بوصفه فعالية أو ممارسة، تعريف وظيفي، وهو يرتبط بالممارسة العقلية، ذلك لأن العقل ما هو إلا فاعلية التمييز والتجريد والتأمل والإدراك وغيرها من الفعاليات المرتبطة بالعقل، وذلك يقود إلى أننا حينما نتكلم عن عقلنة أو عقلانية، فإننا أيضاً نتكلم عن ممارسة من الممارسات العقلية تجاه موضوعها؛ لذلك فالعقلانية يمكن أن تنقسم حسب موضوعها إلى: العقلانية الطبيعية، والعقلانية الاجتماعية. إن العقلانية التي نتكلم عنها هنا ليست بمعنى العقلانية كمذهب (Rationalism) بل كممارسة للعقلنة، وهي تعطي معنى البحث في موجبات الأشياء، فلا يوجد شيء في العالم غير عقلي لأنه مسوغ بعله وبنحو من التنظيم السبي والغائي الإنساني⁽¹⁾ وكأما يراد بذلك فك السحر عن العالم والإنسان، والذي يرتبط بأي تفسير غير عقلي للموجودات بأسبابها ونتائجها، و"لأن الصفة الوحيدة للإنسان تكمن في العقل وهذا العنصر العقلاني مشترك للجنس البشري كله. وإذا إن العقل يفرض نظاماً عقلانياً في الشؤون البشرية فإن نظاماً يستنبط بالعقل وحده يجب أن يكون صالحاً في كل مكان"⁽²⁾، وبما أن العقل شرط الإنسانية، فالعقلانية هي الممارسة الإنسانية التي يجب أن تنظم حياة ذلك الإنسان، ومنه يجب أن تكون نظاماً، بشئ مقولاته عن الخارج أو الآخر (عن الطبيعة أو الإنسان)، يعبر عن تلك العقلنة. وترتبط فكرة الحدأة بالعقلانية والتخلي عن أي منهما يعني رفض الأخرى.⁽³⁾

العقلانية من فيبر إلى هابرماس:

يعتقد فيبر أن المجتمعات الغربية هي المجتمعات الوحيدة التي استطاعت ابتكار وإبداع العقلانية العملية، والعلمية، من الطبيعة إلى عقلنة الاقتصاد والقانون

(1) ينظر: اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج3، ص 1172.

(2) دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة: سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1981، ص 76.

(3) ينظر: ألن تورين، نقد الحدأة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص 30.

والإدارة، والتعليم، واغلب مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى⁽¹⁾، وعلى ذلك فإنه ينشئ نوعاً من المركزية الغربية للعقلانية.

يقول فيبر: «إنَّ تنظيم المجتمع في ملاكات وأطر قد غداً أمراً منتشراً انتشاراً واسعاً، غير أنَّ الملكية القائمة على أساس ذلك، أي بالمعنى الغربي للكلمة، لم تكن معروفة إلاَّ في حضارتنا. فوق ذلك، إنَّ البرلمانات المؤلفة من ممثلي الشعب المنتخبين دورياً، وحكومات السياسيين، رؤساء الأحزاب، الوزراء المسؤولين أمام البرلمان، كل ذلك يخص الغرب وحده... وعلى العموم فإنَّ الدولة بصفتها مؤسسة سياسية لها دستور مكتوب، ولها قانون قائم عقلياً، وإدارة موجهة على أساس قواعد قانونية أو قوانين، ولها موظفين ذوو كفاءة، ليست معروفة على هذه الصورة إلاَّ في الغرب»⁽²⁾.

يزيد "لومان"^(*) على ذلك، فهو يرى أنَّ استمرارية العقلانية التي بدأت منذ التقاليد الأوروبية القديمة وحتى القرن السابع عشر، قد تحوّلت من البحث في جوهر العقل، أو معرفة الحقيقة الذاتية للشيء، وعلى أنَّها المعرفة الصحيحة، إلى أنَّ حل القرن السابع عشر، عبر كوجيتو ديكار، وتقسيم الذات العارفة والعالم الخارجي اللاعقلاني، وهكذا وصولاً إلى التمييز بين العقلانيتين الطبيعية والاجتماعية ما ميزه فيبر، وبعد ذلك إلى عقلنة النَّسق أو عقلنة النظام، التي أنتجها هابرماس، والتي قصد بها إمكانية عقلنة الأنساق في الحياة الاجتماعية من خلال

(1) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب.ت، ص 11.

(2) المرجع نفسه، ص 7.

(*) نيكولاس لومان Nicolas Luhman (1927-1998): وهو من أهم وأبرز علماء الاجتماع والفلاسفة الألمان في القرن العشرين، كما يعد ربطه لنظرية علم الاجتماع بنظرية الأنساق الحديثة، وتطويره لنظرية المجتمع من أهم إنجازاته، تخرج من كلية الحقوق في جامعة فرايبورغ، وحاز على الدكتوراه، والأهلية للأستاذية، بعد أن عاد من منحة سافر فيها إلى جامعة هارفرد، وله أكثر من ثلاثين مؤلفاً تناول فيها الأنساق الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية والقضائية وغيرها. (ينظر: تقدم دار الجمل لنيكولاس لومان في كتابه مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا وبغداد - العراق، ط 1، 2010).

العقل الأداتيّ - الاستراتيجي، إلّا أنّ عالم الحياة، أو العالم المعيش، لا يمكن عقلنته بالتكميم والحسابيّة، بل عبر نوع من العقلانيّة التفاهميّة، وهي التواصليّة، فضلاً عن الطبيعة التي تلتزم العقلانيّة الأدائيّة بمهمة عقلنتها.⁽¹⁾

يقصد بالعقلانيّة الطبيعيّة⁽²⁾ التصالح بين الداخل (الذات)، والخارج (العالم أو الطبيعة) والائتلاف بينهما من غير اختلاف⁽³⁾، ويفضي مفهوم العقلانيّة هنا إلى انتقاله الفكر الإنسانيّ بعلاقته مع الطبيعة من متأملاً لها، منبهراً بما فيها، متعجباً تجاه ظواهرها، إلى أن يغزوها، وينقب فيها، ويبحث عن تفسيرات لكل تساؤلاته حولها⁽⁴⁾، وحينما ينظر العقل إلى الطبيعة فإنّه⁽⁵⁾ يرى ذاته على صفحة مرآة الطبيعة، وهو حين يبحث في الطبيعة يسمى، أول ما يسمى، (عقلاً ملاحظاً) شأنه أن يصف الأشياء، وأن يصنف الأنواع، وأن يكشف قوانين الطبيعة، أو قل: إنّهُ يلجأ إلى التوصيف والتصنيف والتقنيّن⁽⁶⁾؛ بذلك فالعقلانيّة الطبيعيّة هي عقلنة لعلاقة الذات بموضوع الطبيعة أو الواقع الخارجيّ = العالم، وقد تطورت هذه العقلانيّة حتّى وصلت مع باشلار إلى كشف للبرامج التي تملّيها الطبيعة لتتعامل مع تلك الطبيعة، وبذلك خضوع القوانين الطبيعيّة لنوع من الانتقال في الفكر العقلانيّ الطبيعيّ، فبعد أن كانت الطبيعة هي المادة الطيعية والخاضعة للإنسان أصبحت هي التي تحدّد مسيرة ومسار الإنسان وهي التي تحدّد هدفه، وآلية التعامل معها، فيصف باشلار العقلانيّة الطبيعيّة بالعقلانيّة التطبيقية التي⁽⁷⁾ تترجم المعلومات التي يمدنا بها الواقع إلى برنامج للانجاز والتحقيق⁽⁸⁾، وفي هذه المسيرة من القرن السّابع عشر إلى يومنا الحاضر، تماهت الكثير من الفواصل المعرفيّة بين التجريبيّة والعقلانيّة (الطبيعيّة)، ذلك لأن موضوعهما واحد وأدوات كشفهما لهذا الموضوع أيضاً واحد.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 225-232.

(2) محمد الشّيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص 263.

(3) ينظر: مقدمة، مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ص 13.

(4) محمد الشّيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص 268.

(5) غاستون باشلار، العقلانيّة العلميّة أو الفلسفة المفتوحة، نصوص ملحقة بكتاب محمد

عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانيّة المعاصرة وتطور الفكر العالمي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط5، 2002، ص 469.

وإذا كان البعض يعتقد بأن لاينتز(*) هو من ادخل مفهوم العقلانية بمعنى عقلنة الطبيعة أو العالم الخارجي في الفلسفة الحديثة⁽¹⁾، فإن فير هو من أدخل مفهوم العقلانية الاجتماعية، وأنجز مبدأ العقلانية بشرطه الثاني، وذلك بتأكيدهِ على موضوعة عقلنة المجتمع، ولزوم أن تتبع نشاطات العالم الاجتماعي من قصديّة، وغائيّة، وهادفة، وذات منهجيّة ودلالات محددة من الفاعلين⁽²⁾، فلا تقتصر العقلنة على العالم الطبيعي بل تعداه إلى العالم الاجتماعي، وبذلك فإنّ "التفسير السوسيولوجي يرجع نشأة الحداثة إلى الدور الفاعل للمنشأة الرأسماليّة والإدارة البيروقراطيّة، كمؤسستين عقلائيّتين، عقلنت أولاهما العمليّة الاقتصاديّة، وعقلنت الثانية نظام تسيير المجتمع... وإذا كانت العقلنة قد اتخذت طابعاً مؤسسياً منظماً في الاقتصاد والإدارة، فإنّها مع ذلك عمليّة شاملة اكتسحت المجتمع الغربيّ كله"⁽³⁾، وذلك ما يبين تجاوز العقلنة لحيزها من العالم الطبيعيّ إلى العالم الاجتماعيّ.

كان "فير" أول من شدد على الربط بين الحداثة والعقلانيّة، "وهي العلاقة التي يرى فيها فير أنّها شرط ضروريّ ما كان للحداثة الأوروبيّة أن تعرف طريقها نحو التجسيد الجزئيّ وعظّمها التقنيّ والسياسيّ- البيروقراطيّ، لولا هذا الارتباط المتين"⁽⁴⁾، وبذلك يرى هابرماس أنّ "فير قد بيّن أنّ الحداثة تكمن في أنّ العقل

(*) غوتفريد فلهلم لاينتز (1646-1716): فيلسوف وعالم رياضيات ولاهوتيّ وكيميائيّ وهندسيّ ومؤرخ ودبلوماسيّ، ولد في لايتزغ ومات في هانوفر، نال شهادة البكالوريوس في الفنون، وكتب في السابعة عشر من عمره (رسالة في مبدأ التشخيص) وله رسائل أخرى مهمة منها: (رسالة في طبيعة الاعتراف رداً على الملحدّين وفي الدفاع عن عقيدة اللاهوت بمنطق محترع جديد)، وعرض فلسفته النهائيّة في كتاب (تأملات المعرفة والحقيقة والأفكار). (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 534 وما بعدها).

- (1) ينظر: مقدمة، مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 13.
- (2) ينظر: فيليب راينو، ماكس فير ومفارقات العقل الحديث، 186.
- (3) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 19-20.
- (4) من مقدمة محمد جديدي لكتاب فيليب راينو، ماكس فير ومفارقات العقل الحديث، ص 7.

الأساسي، الذي عُبر عنه سابقاً بـ"بصير للعالم دينية وميتافيزيقية"، انقسم إلى ثلاثة أقسام، لم يعد من الممكن جمعها إلا شكلياً... وهي: العلم والأخلاق والفن، وذلك إذ تداعت صور العالم، وانشطرت الإشكاليات المتوارثة بحسب وجهات نظر الحقيقة، والصحة المعيارية، والأصالة والجمال، لتتم بعدها معالجة هذه الإشكاليات كمسائل معرفة، أو عدالة، أو ذوق، وهكذا تأسست... خطابات علمية وبحوث أخلاقية وقانونية، وأصبح إنتاج الفن ونقده مسألة تعني أصحاب الاختصاص⁽¹⁾، وهذا ماجاء على لسان فير بقوله: "إن التعقيل [العقلنة] المتزايد لا يدل على إزدياد المعرفة العامة بالأحوال والظروف التي يعيش في ظلها الإنسان، بل يدل على المعرفة أو الاعتقاد بأن المرء، متى شاء ذلك، يستطيع في كل آن، أن يتعلم ويخبر ما يتعلمه، أي أنه لا توجد هناك، بشكل رئيسي، أية قوى خفية غير قابلة للتحصر والضبط تلعب دور الوسيط في المعرفة، وإنما يستطيع المرء، من حيث المبدأ، أن يسطر سيطرته على كل الأشياء ويتمكن منها بواسطة التقدير الحسابي"⁽²⁾، وتلك هي العقلانية بكلا شطريها (الطبيعية والاجتماعية).

أنتجت الحداثة ذاتيتها وعقلانيتها، كسمتين متلازمتين، يستند أحدهما إلى الآخر، وذلك يأخذ أيضاً تصوراً عقلانياً، وهذا "التصور العقلاني للإنسان الذي بلوره فكر الحداثة... سرعان ماتعرض للمراجعة والنقد، فمقابل هذا التصور للإنسان كذات مركزية، عاقلة وعارفة، مريدة وفاعلة، بدأ يتبلور خط فكر معاكس قوامه أن الإنسان ذات مشروخة ومشروطة، غير عارفة بذاتها، وخاضعة لحماية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية... غير أن هذه المراجعات لم تمس جوهر التصور الحداثي للإنسان، بل سعت فقط إلى تلطيف عقلانيته ووعيه بذاته وحرية وفاعليته"⁽³⁾. والقصد أن المراجعات المعاصرة لمسار الحداثة، والتي ولدت النقد الداخلي لها، من الحداثيين أنفسهم، لم تمس جوهر الحداثة بمقولاته

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السياسي، ص 22-23.

(2) ماكس فير، صفة العلم، تعريب رزوق، الدار العلمية، 1972، ص 33، ضمن كتاب دفاتر فلسفية، "نصوص مختارة" - النظرة العلمية، إعداد وترجمة: عبد السلام بن عبد

العلي ومحمد سبيلا، دار توبقال، المغرب، ط2، 1996، ص 11

(3) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 18-19.

وأركانها من ذاتية وعقلانية، إنما رأت أن هنالك هيمنة واستلاب وتشويه متحقق بسبب السلطة المطلقة التي منحت للعقل وفوضت له أمر الطبيعة وما فيها، فضلاً عن الإنسان الذي أصبح جزءاً منها، بسبب إخضاعه لمعايير العقلانية الطبيعية وهو موضوع للعقلنة الاجتماعية-الإنسانية! وعليه يتوجب النظر في الانحراف الحاصل في هذا المسار وإعادة العقلنة إلى مايلزم عنه مصالحة بين الذات والعالم الطبيعي من جهة، والذات والعالم الاجتماعي من جهة ثانية، والذات مع ذاتها من جهة ثالثة، وهذه هي العقلنة بمعناها الجديد، وذلك ما ذكرناه في المبحث الأول حول الوئام بين المعرفة والمصلحة، وهذا معنى كون الحداثة مشروع متجدد، في رأي هابرماس، إذ أعادت إنتاج عقلانياتها بصورة أخرى، ولا يقبل هابرماس إقحام العقل الأدائي الذي موضوعه الطبيعة، إلى العالم الاجتماعي الذي موضوعه الإنسان، إلا في جانب معين وهو جانب الأنساق أي في التنظيم الاقتصادي أو الإداري وما شابه، ويسمى حينها بالاستراتيجي.

ج- العلموية:

يرى هابرماس أن العلموية هي: "إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية الممكنة، وبأنه علينا على العكس من ذلك، اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء نفسه"⁽¹⁾، ويقصد بذلك أن العلموية أصبحت تشير إلى ثقة الإنسان بالعلم إلى الحد الذي جعل منه المعيار الأوحد للحقيقة، فالمعرفة تصبح مساوية للعلم، للعلم فقط، وهو المعرفة الحقة والصحيحة، وهي إحدى تجليات الحداثة، و"العلموية: نظرة متماسكة أو إتجاه متماسك، يهدفان إلى جعل العلم (بمفهومه التجريبي) الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة، والقادر على حل المشاكل بالواقع العملي وبالعقل الإنساني، والذي بإمكانه إرضاء حاجات الإنسان. وتعني العلموية، من زاوية أخرى، موقفاً عقائدياً يتجه إلى اعتبار العلم كبناء كلي مغلق وقطعي من القضايا الحقيقية والمعارف

(1) يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة وتقديم: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 40.

النهائية⁽¹⁾، ويعرفها البعض بكونها «مذهب يقرر الاكتفاء بالعلم من حيث قدرته على الذهاب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة البشرية»⁽²⁾، فالمسائل التي كانت معرفة الإنسان (ما قبل الحداثيّة) عاجزة عن الإحاطة بها، أصبحت مع العلم موضوعاً للدراسة والبحث والكشف، بل وصل التطرف في هذا الاتجاه إلى اطلاقية العلم كمعرفة لا حدود لها.

ساهمت العِلْمِيّة، اعتماداً على العقلانيّة في استمرار فاعليّة إزالة الوهم والخرافة عن العالم، فقد سيطرت على الإنسان، بسبب ذلك، «قناعة بأن كل ماهو موجود وكل ما يستجد في هذا العالم محكوم بقوانين باستطاعة العلم الإحاطة بها ومعرفتها كما بإمكان التقنية العلميّة السيطرة عليها»⁽³⁾.

إنّخذت العِلْمِيّة من التقنية ماهية لها، حتّى اشترك الاثنان في دلالة واحدة وقد أصبحت «لا تكفي بالحط من قيمة الأنماط المعرفيّة الأخرى، بل تطال الفضاء الثقافي كله، وتحول إلى ثقافة وإيديولوجيا، بل إلى ميتافيزيقا أيضاً، يصبح العلم- التقنيّ ثقافة تحل محل الثقافة التقليديّة وتكيفها بالتدرّج، مؤطرة المجتمع العصري»⁽⁴⁾، فالعلم إذن «تقنيّ في جوهره. والتقنيّة هي إطار الحداثة، بل هي جوهر الحداثة ذاتها، لدرجة أنّ فهم الحداثة يتطلب التأمل في ماهية التقنيّة من حيث هي العنصر المحدد لها تحديداً شاملاً»⁽⁵⁾.

إنّ العقل بصورته الجديدة، قد أصبح علمويّاً تقنيّاً، وهو بذلك «يُمكننا نظريّاً من السيطرة على العالم بالعلم والتقنيّة، وعمليّاً من الحصول على السعادة، قد أخذ الآن أشكالاً تعتمد على الهيمنة وترتبط بالأرباح، فينتج عن ذلك انخيازه عن الإنسان وانسياقه داخل الحركيّة الاقتصاديّة»⁽⁶⁾، وعليه فقد انحرف العقل عن

(1) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت: من هوركهائمر إلى هابرماس، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 13.

(3) كاترين كوليو- تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص 80.

(4) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 11.

(5) المرجع نفسه، ص 50.

(6) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، سوريا، ط1، 2003، ص 228.

مساره وفيما كان وبقدر ما تمثله العِلْمِيَّة من متكئ أساس للحدائثة بشرطها النظريّ والتقنيّ- وذلك عبر دفتها وصرامة أحكامها وطبيعة موضوعها (وهو العالم الطبيعيّ)- إلا أن البعض يرى "أن كل ما بالوجود من صرامة لا يمكن أن يجعل من المعرفة العِلْمِيَّة غاية نهائية"⁽¹⁾، وذلك يعني أن العِلْم- التقنيّ ليس مطلق بل هو نسبيّ ومحدد، وعليه فلا يمكن أن نسوي العِلْم بالمعرفة بل هو جزء مهمّ منها، إلا أن الدمج بين العقلنة بمعناها الاجتماعيّ، والعِلْمِيَّة بمعناها التقنيّ قد تحولت إلى مقولة جديدة تعني الضبط، والمراقبة، والترصد، والتي أصبحت جزءاً أساسياً من الحدائثة، وذلك ما تجلّى من خلال فكرة وممارسة الإدارة الهرميّة، القائمة على المعلومات، التي جعلت من البيروقراطيّة لصيقة بالتقنيّة⁽²⁾، وإن كانت (البيروقراطيّة) في الأصل نتاج للعقلنة ولاسيّما مع فيبر.

نقد هابرماس للعِلْمِيَّة:

يرى هابرماس أن "العِلْمِيَّة تعني إيمان العِلْم بذاته، وتحديد الاقتناع بأنه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العِلْم على أنّه شكل معرفة ممكنة، وإنّما علينا أن نطابق بين العِلْم والمعرفة، والوضعيّة التي طرحت مشروعها مع (كونت) تستخدم عناصر كل من الإرث التجريبيّ والعقلانيّ من أجل أن ترسخ إيمان العِلْم بمصداقيته الكاملة"⁽³⁾. ورأى، أيضاً، في العِلْمِيَّة نزعة أيديولوجيّة استطاعت من الهيمنة على المعرفة وحصرها وتوجيهها بإتجاه واحد هو العلم فقط، وذلك هو نتاج الوضعيّة التي رفعت إيمانها بذاتها حد الدوغمائيّة، وبذلك فهي تحجب التأمل الذاتي الخاص بنظريّة المعرفة، وحصر المعرفة بما هو قابل للتحقق في العالم الخارجي فقط، كمعرفة صحيحة.⁽⁴⁾

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 151.

(2) See: David Lyon, Surveillance Technology and Surveillance society, in (Modernity and Technology, Edited by: Thomas J.Misa, Philip Brey and Andrew Feenberg), MIT press, London, 2003.p.166.

(3) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 11.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 81.

ويؤاخذ هابرماس على الوضعية بعلمويتها، كونها لا تقيم جدالاً مع الميتافيزيقا بل تسحب البساط من تحتها، وتعلن بأن القضايا الميتافيزيقية لامعنى لها، وفي الوقت الذي تُلقي جانباً هذه المواضيع، نجد أنها لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا من خلال مفاهيم ميتافيزيقية.⁽¹⁾

وما المخرج لدى هابرماس إلا في ربط المعرفة بالشروط المنتجة لها، وتلك الشروط هي المصالح، ويعوّل في تحقيق تلك المعارف على بُعد التأمل الذاتي والنقد، وبالتالي تنتج المعارف الثلاث التي تشكل العوالم الطبيعية والاجتماعية والذاتية، وبذلك فالمصلحة تتعلق بالأفعال التي ترسخ شروط المعرفة الممكنة، ونجد عن هابرماس أن هذه المصالح يجب أن تنطلق من فعل التحرر أو التأمل الذاتي كفعل تواصلية وأدائي، وبذلك تنتج أفعال (أدائية وتواصلية وتحررية) تتماثل مع العوالم والمصالح التي تحركها، هكذا يحاول هابرماس الخروج من المأزق الذي آلت إليه المعرفة مع الوضعية وهو بذلك يعيد للنقد الفلسفي مكانته المعرفية.⁽²⁾

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 95.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 247-248.

المطلب الثالث

الحداثة بوصفها مشروعاً لم ينجز بعد عند هابرماس:

تمتلك الحداثة علاقة جدلية انفصالية مع الماضي، أو الفكر الكلاسيكي، فهي فاعلية مستمرة، تنقد وتتقاطع مع الماضي والتقليد باستمرار، ومنتجة في اللحظة نفسها لصيرورة التقدم، وهذا الانقلاب هو الحداثة بعينها⁽¹⁾، هكذا يتصور هابرماس الحداثة ويصفها بأنها "الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر"⁽²⁾.

ومن تشخيصنا للأسس الثلاثة للحداثة (الذاتية والعقلانية والعلموية)، وكيف أنها قد ارتبطت بمفكرين كان لهم الخطوة في إنشاء نسق وفلسفة الحداثة، فالذاتية ارتبطت بأقصى معانيها بفلسفة هيغل، والعقلانية بمفهومها الاجتماعي تأسست مع فير، والعلموية كانت نتاج فلسفة كونت التي تكللت بخلق إتجاه عقيدتي علمي هو الوضعية، وذلك ما شخّصه هابرماس أيضاً وإعتمدناه في المطلب السابق.

يبقى التساؤل، ما الذي حدا بهابرماس أن يطلق عبارته المثيرة: "الحداثة مشروع لم ينجز بعد"؟ (وهو بالأساس عنوان لبحث نشره هابرماس في أكثر من مناسبة)، بالتأكيد أن معرفة دلالة مفهوم الحداثة، والذي هو القطيعة المستمرة مع الماضي والقفز المتكرر نحو الحاضر - المستقبل، لا يجعل من معنى للاستقرار المفهومي والدلالي، إلا الماضي والانجاز والتجاوز، وعليه فإن القول بانجاز المشروع ينفي هوية الحداثة وهي التقدم، والقطيعة مع هذا الانجاز؛ قد يعطي تفسيرنا هذا معنى لعبارة هابرماس؛ لاسيما وأن الحداثة عند هابرماس لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة⁽³⁾، إلا أن المعنى الآخر الذي يمكن أن يكون مسوغاً لقوله ذلك، هو أن أسس الحداثة قد نخرتها الأزمات، وبذلك يتوجب علينا تبيان هذه الأزمات حسب هابرماس، وهي:

-
- (1) ينظر: يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 16-17.
 - (2) أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل، ص 82.
 - (3) ينظر: المرجع نفسه، ص 122.

1- ما يتعلق بمبدأ الذاتية- أزمة التمرکز حول الذات وإلغاء الآخر وجعل الحقيقة نتاج الذات فقط.

2- ومبدأ العقلانية- وما يتعلق بها من أزمة تحويل الإنسان إلى جزء من الطبيعة وبالتالي تشيؤه، "وبهذا المعنى يتم تحويل ما هو إنساني إلى شيء جامد، وغير إنساني، بحيث يصبح... على هيئة عالم من الأشياء شأن العالم الطبيعي الذي له قوانينه الخاصة والمستقلة عن إرادة البشر.. وكان هنالك قوة أسمى من الإنسان يجب أن يخضع لها"⁽¹⁾.

3- ومبدأ العِلْمِيَّة في إنكار أحقية أيّ نط من أنماط المعرفة بامتلاك الحقيقة إلّا في العلم⁽²⁾، وذلك جعل من الإنسان حبيس أيديولوجيا جديدة هي العِلْمِيَّة-التقنيّة⁽³⁾، هذا عرض سريع للأزمات، كما شخصها هابرماس، التي تعترى مفهوم الحداثة وأسسها.

إذا كان التحديث -الذي هو أداة الحداثة- يدل على بناء "الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل الهويات القومية، ويشير أيضاً إلى نشر حقوق المشاركة السياسيّة، وأشكال العيش المدني، والتعليم العام، وأخيراً يشير إلى علمنة القيم والمعايير"⁽⁴⁾، فإنّه يلزم منطقياً عدم انجازيّة مشروع الحداثة حسب الواقع، و"هذه المعاني التي يحملها مفهوم التحديث، بوصفه العملية التي أرادت بلوغ أهداف رسمتها الحركة الفكرية الحداثيّة، في تصور هابرماس، لم تبلغ بعد منتهاها، بل إنّ بعضاً من نقائصها جعل منتقديها يكتفون ويعتقدون في أفكار مضادة لها"⁽⁵⁾، كما أنّ البيئة التي نشأت فيها الحداثة، لاتستطيع الإنصباغ إلى قولبتها وشموليتها، وواحدتها، وأعني

(1) كمال بومنيّر، جدل العقلانيّة في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ط1، 2010، ص 37.

(2) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 81-82.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كأيديولوجيا، ص 74.

(4) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحداثة، ص 9.

(5) محمد جديدي، "رورتي بين هابرماس وليوتار"، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 142-143، 2008، ص 134.

مركزية وعمومية المعايير التي أنتجتها الحداثة في مجتمع غربي⁽¹⁾ "معقد ومتعدد الثقافات، لا يمكن إدارته من خلال مركز أو سلطة واحدة، وهي لا تتفق فيما بينها حول تقاليد شاملة وموحدة"⁽²⁾، وإن كانت النتائج والمطالب التي سعت نحوها الحداثة تتسم بالإنسانية وذلك بعد عمومي وشامل، إلا أن المجتمع الذي نشأت فيه، لا يقبل تلك النزعة الشمولية والمركزية، فضلاً عن المجتمعات الأخرى التي اصطنعت لها معايير مغايرة للمجتمع الغربي، وهذا معنى آخر لكون الحداثة مشروع لم ينجز بعد، وعلى هابرماس أن يقدم حلاً لهذه الأزمة كذلك.

يبقى معنى آخرًا لعبارة هابرماس "الحداثة مشروع لم ينجز بعد"، وهو: أن يصح قول هابرماس بأن "الحداثة لم تنته بعد ولم تنجز، لأنها تعالج مشاكل لم يتم حلها بعد، ولأنه يعتقد أنه من العبث واللاجدوى، الوقوف بوجه الحداثة لأن بدائلها أسوء منها"⁽²⁾، فتصبح الطروحات المخالفة للحداثة، كنسق بديل غير شرعية، لأن الحداثة بإنسانيتها وعقلانياتها لم تستطع علاج تلك المشاكل، فبالأكيد أن الخيارات المخالفة للأنسنة والعقلنة، ستكون أسوء من الحداثة، ومن ذلك يجب الأخذ برأي: أن الموضوعات التي تعالجها الحداثة، لم تنته، وبمعيتها فمشروع الحداثة لم ينته بعد. بناءً على ماسبق ينكشف موضوع أشكلة الحداثة كمشروع، أنجز، أو أنه قيد الانجاز، أو أنه لم ولن ينجز، وذلك على شكل نقاط توضح دلالة مقولة هابرماس:

- 1- مفهوم الحداثة: إن مفهوم الحداثة غير قابل للانتهاء. بمعنى التحاوز، ذلك لأن الانتهاء أو التحاوز يحول المفهوم من دلالة الفاعلية، الاستمرارية، الاستقبالية إلى السكونية، الماضوية؛ لذلك هي مشروع لم ينجز بعد.
- 2- موضوع الحداثة: إن موضوع الحداثة هو موضوع واسع الأفق وبحوي مشاكل جمة، لا يمكن إيجاد حل نهائي لها، فمن الحيز الثقافي إلى السياسي إلى الاقتصادي إلى الفني إلى الديني، كلها مجالات أصبحت موضوعات للحداثة، وهي لم تستطع حل جميع إشكالياتها؛ لذلك تبقى الحداثة مشروع غير متحقق بعد.

(1) James Gordon Finlayson, Habermas-very short Introduction, Oxford University press, London, 2005, p106.

(2) Ibid, p.66.

3- أداة الحداثة: ونعني بها التحديث، وهو الجانب العملي للحداثة، ولنقل براكسيس الحداثة، وهو لم يتحقق بشكله النهائي، وإنما هنالك عمليات تحديث جزئية، تمارس في العالم هنا وهناك، وعليه فإنَّ الحداثة، لم تنجز بشكلها المطلوب بعد.

4- بيئة الحداثة: لم يستطع المجتمع الغربي، منذ نشأة العصر الحديث، إلى الوقت الراهن أن يستوعب فكرة الأنموذج الواحد والأوحد، وذلك لتعدد الثقافات المحليّة والوطنية. كما تعد مسألة التعدد الثقافيّ اليوم، على المستوى العالميّ، الشغل الشاغل لنقاد الحداثة؛ لذلك فقد يكون المعنى هو عدم حصول الحداثة على المقبولية بعد.

5- مقولات الحداثة: إنَّ مقولات الحداثة الأساسية التي سردناها آنفاً، تنتج أزماتها من داخلها، فكأنَّما الحداثة أفرزت مافيهما عبر أزمات الذاتيّة والأداتيّة والايديولوجيا التقنيّة؛ لذلك فالحداثة كمشروع لم ينجز لا بسبب موضوعه أو مفهومه، فحسب، بل بسبب انبعاث أزمات داخلية أيضاً، تعد اليوم مفترق الطرق بين أنصارها ونقادها.

ونجد في النقطة الخامسة، أقرب الدلالات لمقولة هابرماس، ذلك لأنَّه يشمل المعاني الأخرى التي جاءت في النقاط الأربعة السابقة عليها (نوعاً ما)، فالأزمات الناتجة عن المقولات هي في حقيقتها أزمات تنم عن علاقة خارجية وداخلية بمفهوم الحداثة، وأقصد داخلية من حيث البنية، فبنائية الحداثة كنسق أصبحت متضعضعة، مرتبكة. وخارجية بسبب البيئة التي نشأت فيها، وبسبب أدوات وموضوع الحداثة الذي تستهدفه، وتبغي معالجته وتحديثه، وهاتان الوجهتان، تندجان في المعنى الخامس بصورة أو بأخرى على أنَّها تجليات للأزمات.

هابرماس من نقد الحداثة إلى إعادة بنائها:

يعمل هابرماس بخلاف نقاد الحداثة الآخرين، في آلية نقده للحداثة ومسارها والهدف منه، إلى انجاز النقد من داخل الحداثة، وذلك عبر إعادة بناؤها (معنى ومشروعاً)، لا كما يرى نقّادها الآخرون، الذين وجدوا أنَّ الحداثة استنفدت

موضوعها وتاريخها، أو أنَّها لا تستطيع أن تكون هي المشروع الإنساني المعاصر، أو يجب قصرها على جانب دون آخر، من ذلك فقد صَنَّفهم هابرماس إلى إتجاهات ثلاثة هي:

1- **المحافظون القدامى:** والذين رأوا أنَّ الحداثة، وبمقاطعتها للتقاليد والموروث، لم تعد ترضيهم لأنَّ همَّهم هو الحفاظ على ذلك الماضي وتلك التقاليد.

2- **والمحافظون الجدد:** وهم الذي وجدوا أنَّ الحداثة حينما اقتحمت العالم الاجتماعي، أنتجت لنا ويلات عدة، ومشاكل جمة، لم يستطع الإنسان حلها إلى يومنا هذا؛ لذلك وجب قصرها على عالم الأنساق والمنظومات وهو عالم الاقتصاد والإدارة بالذات، ويمكن أن نقول: إنَّ مشكلتهم مع الحداثيّة المنتجة، أما الحداثة فقد أخذت على عاتقها الخلاص من هذه الأزمة مع هابرماس.

3- **وتبقى الجبهة الثالثة:** تيار مابعد الحداثيّة^(*)، والذي رأى بأنَّ الحداثة "كحقبة زمنية، ومشروع فلسفي"^(**)، قد أُبْحِزَّت ووجب تجاوزها.⁽¹⁾

(*) **مابعد الحداثيّة:** تحليل فكرة مابعد الحداثة التي ازدهرت في الولايات الأمريكية ابتداءً من ثمانينيات القرن العشرين (فضلاً على أصولها الفرنسية مع ليوتار في نهاية السبعينات - كحركة فلسفيّة واضحة المسار، إذ إنَّ هنالك من يعيد لحظة انبثاق مابعد الحداثة إلى أبعد من ذلك ويوصلها حتى نيتشه)، إلى صورة عالم لم يعد يؤمن بالتقدم وبالعلم ذي القوة العظيمة، وبالغد الأفضل، وبالعقل المنتصر، لم يعد الأمر يتعلق بتثمين ثقافة (علميّة-غربيّة) إزاء أخرى، لكنه يتعلق بمديح مزايا الاختلاط وبالتعدد الثقافي والاختلاف، وليوتار يرى فيها نهاية الحكايات الكبرى التي سردها الحداثة في التاريخ والسياسة والفلسفة والعلم. (ينظر: جان فرانسوا ليوتار، الوضع مابعد الحداثي، ترجمة: احمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994، ص 24-25).

(**) **أود أن أشير هنا، إلى أنَّه ينبغي أن يسمى هذا الاتجاه أو هذا التيار بما بعد الحداثيّة،** لا ما بعد الحداثة، للأسباب التي أوردناها في التمييز بين المعنيين، كما أنَّ انجاز هتشيون في كتابها "سياسة مابعد الحداثيّة" يبين كيف أنَّ الجدالات الموسعة بين مناصري الحداثة ونقادها، كان لديهم إسقاط لدلالة معنى على الآخر (بالنسبة للحداثة والحداثيّة، بالتالي مابعد الحداثة ومابعد الحداثيّة)، وبذلك قد حصل خلط كبير وسوء فهم واضح. (ينظر: ليندا هتشيون، سياسة مابعد الحداثيّة، ص 102-104). وقد اشرنا لذلك في متن البحث في التفريق بين الحداثة والحداثيّة أو الحداثيّة.

(1) ينظر: يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 32-33.

وبالرغم من كل تلك الإتجاهات- التي مثلت نقد الحداثة من خارجها- إلا أن هابرماس حاول العمل بمقولة هيغل: «إنَّ الحداثة تجد في ذاتها عبر النقد الذاتي ضماناتها الخاصة»⁽¹⁾، وذلك لأنَّ «الفكرة التي تمارس العنف على ذاتها هي الصلبة والقادرة على القضاء على الأساطير»⁽²⁾. ولا بد أن يمر نقد الحداثة من داخلها، في رأي هابرماس، عبر فحص مقولاتها، وإكتشاف يئتها، وتوضيح أدواتها وممارستها، وتشخيص المشاكل التي ينبغي لها أن تعالجها، انطلاقاً من كونها مشروعاً لذلك، وكل ماسبق جعله يعلن في أكثر من مناسبة أنَّ الحداثة لم تكتمل،⁽³⁾ وعلى ذلك حاول هابرماس أن يقدم حلولاً لهذه الأزمات والإشكاليات، منها: التذاوت (البيندائية) للخروج من أزمة فلسفة الذات أو الوعي أو مبدأ الذاتية، والعقلانية التواصلية للخروج من أزمة العقل الأدائي (العقلنة الهادفة والغرضية)⁽⁴⁾ والذي شغل عالم الطبيعة، واقتحم العالم الإنساني، وهو قائم بالأساس على مبدأ الذاتية أيضاً وذلك بإحالة للآخر (الإنسان)، إلى موضوع، يقول هابرماس: «إنَّ العقلنة لا يمكن تناولها بشكل مناسب ضمن جزء تصوري من فلسفة الوعي»⁽⁵⁾؛ ولذلك فإنَّ الحل يجب أن يكون بالخروج من إطار فلسفة الوعي- الذات للخلاص من الإشكال الوارد والمحدد لشكل الأزمة في العقلنة، والتي تشكلت بسبب حصر العقلنة بمعنى الاستراتيجية الهادفة نحو غاية ومنفعة وسيطرة، وذلك معنى العمل الموجه نحو الطبيعة، بينما التفاعل (الذي يصر عليه هابرماس كبعد ثانٍ من العقلانية) هو الذي يحكم علاقة الإنسان بالآخر⁽⁶⁾، ومن جهة أخرى للتخلص من الهيمنة، والتحرر منها بكل أشكالها، ولاسيما صورتها الجديدة، وهي التقنية والعلم، وكأنا نعود من جديد لممارسة المعارف الثلاث المرتبطة بمصالحنا الإنسانية، والتحرر والخلاص من الهيمنة هنا، يكون عبر توجيه النقد وكشف زيف الممارسات الايدولوجية للعلم والتقنية، وهذه مهمة المعارف المرتبطة بمصالحنا، شرط خلوها من القهر السلطوي بكل أشكاله.

(1) المرجع نفسه، ص 83.

(2) هوركهيمر وأدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ص 25.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السياسي، ص 15.

(4) See: Uwe Steinhoff, The Philosophy of Habermas- a critical introduction, Oxford, 2009, p.11.

(5) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p1.

(6) ينظر: محمد نو الدين أفابيه، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 135-136.

الإشكالية السياسية للحدثة:

المطلب الأول

علاقة الحادثة بالنظرية والممارسة السياسية:

لا يمكن أن نتصور الحادثة، بوصفها مشروعاً لم ينجز بعد، أو كقطيعة مستمرة، بمعزل عن النظرية السياسية المحيطة لها؛ لأن النظرية السياسية هي محور الحادثة بل وسبب إنطلاقها كمشروع نظريّ مع فلاسفة التنوير، وكتطبيقات منذ الثورة الفرنسيّة. وهنالك «علاقة إشكالية دائمة التوتر بين الحادثة - بكل ماتتضمنه من ميل مستمر نحو الجديد، وإعادة النظر في المألوف - وبين السّلطة السياسيّة التي تعمل دوماً على خلق شروط التوازن لضمان استمراريّة النظام»⁽¹⁾، وهذه ستمثل الإشكالية المركزيّة لموضوع الحادثة السياسيّة، إضافة إلى ما سيتجلى عن المقولات الأساسيّة للحدثة السياسيّة، والتي سنعرضها فيما بعد.

إنّ التلازم الحاصل بين الحادثة والسياسة علاوة على منشئها ضمن الممارسات والنظريات السياسيّة في القرن السّابع عشر والثامن عشر، كما أسلفنا، ناشئ من تلازم مقولات الحادثة ومشروعها الهادف إلى إعادة النظر في أسلوب الحياة كله بالنسبة للإنسان والمجتمع. «وبما أنّ السياسة هي جماع مشاكل المجتمع وصندوق عجائبه، ومفتاح وقفل كافة قضاياها، وعصارة إرادته الجماعيّة في التحكم والتطور، ولما كانت السياسة تطال، لا فقط الإدارة والحكم، بل تشمل توجيه الاقتصاد، وتوجيه القضايا الاجتماعيّة كافة، وكذا رعاية الثقافة وغيرها من مستويات الوجود الاجتماعيّ في كل مجتمع، فإنّ الاستيلاء على السياسة هو

(1) المرجع نفسه، ص 164.

استيلاء على المجتمع كله⁽¹⁾؛ لذلك فالحدثة وبسعيها إلى إعادة البناء القيمي داخل المجتمعات، يجب أن تلزم نفسها بصياغة مشروع سياسي قادر على تجاوز القوائم إلى ماهر أفضل.

بناءً على ماسبق، فالحدثة لاتنفك عن الممارسة السياسية نشأة واستمراراً، كما أنها لايمكن أن تبتعد أو تكف عن التنظير السياسي والفلسفة السياسية، وعليه أصبحت النظرية السياسية والممارسة السياسية هي أدوات الشرعية والتغيير الذي تستهدفه الحدثة.

وإذا كانت السياسة من تجليات الحدثة، فإن الإرادة فيها تتجسد على ثلاث مستويات: هي إرادة المعرفة، وإرادة التغيير، وإرادة الهيمنة⁽²⁾، فمعرفة مالم يكن معروفاً، عبر الكشف الاستعماري-الجغرافي-الثقافي، أو من معرفة طبيعة المجتمعات-انثربولوجياً-استشراقاً، كل ذلك إنما كان هدفاً من أهداف الحدثة ولم تستطع من تحقيقه لولا أداة السياسة (الدولة ومؤسساتها)، كما أن التغيير الذي هو الإرادة الثانية التي تلتصق بالحدثة السياسية، ينعكس على تشكيل وإعادة تكوين النظم السياسية الحاكمة وفلسفتها، عبر طرح النتائج الحداثوي، كمعيار لصلاحيّة تلك الأنظمة! والتي سينقدها هابرماس بشكليها: الليبرالي والجمهوري وتعلقهما بالأنموذج الديمقراطي^(*)، أما بالنسبة للهيمنة، كإرادة، فالحدثة السياسية، ولاسيما في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، سعت، عبر المؤسسة السياسية العليا (الدولة)، إلى الهيمنة على الآخر السياسي (الدول الأخرى)، فنتج عن ذلك ويلات الحروب والاحتلالات، بشعار العقلانية، وحارستها الحدثة، وشرعيتها - السياسة الحداثوية، فقد أفرز القرن العشرون نهاية مؤلمة لسياق وعملية التمدين التي حاول عصر التنوير أن يصنعها ويحافظ على استمرارها، ولذلك يشخص هابرماس انحراف مسار التنوير وانبثاق الحاجة لمراجعته، وبالتالي

(1) محمد سيلا، للسياسة بالسياسة في التشريح السياسي، أفريقيا الشرق، لبنان والمغرب، 2000، ص 20.

(2) ينظر: فحجي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحدثة، ص 21.

(*) وذلك ماسنرضه في الفصل الثالث في مبحث الديمقراطية.

معرفة ما إذا كانت تلك الممارسات تمت بأي صلة له، وقد قاد عنف الدولة وخوض الحروب وبشكلها التوتاليتاري (الشُمولي) الذي حطّم حقوق الشّعوب وإرادتها، إلى اجهاض مشروع الحداثيّة السياسيّة⁽¹⁾.

المطلب الثاني

مقولات الحداثيّة السياسيّة وأزماتها، وموقف هابرماس منها:

يمكن أن نكوّن مما سبق مفهوماً إجرائياً للحدّثة السياسيّة هو: أنّها الحداثيّة التي نشأت مع فلاسفة التنوير، واستمرت كحركة سياسيّة تحديّية نحو خلق نسخ مشابهة للنموذج التنويري، أو الحداثويّ المنتج (الدولة القوميّة، أزمة الشّرعيّة، العلمانيّة، العقلانيّة، ...)؛ وبذلك فهي بالأساس ترتكز على بعد تاريخي، يتخذ من النموذج المعياريّ السياسيّ للحدّثة منطلقاً له.

إلا أنّنا لا يمكن أن نتفق مع هذا التعريف بشكل تام، ذلك لأنّ هدف الحداثّة ليس الأخذ بنسق ما، ومحاولة تعميمه، بل انتاج ذلك النسق بما يتجاوز الأزمات المطروحة عليه أو النابعة منه بسبب عجزه عن حلها، وإلاّ فما مصير هذا النموذج في مواجهة تحديات ما بعد الدولة القوميّة والعولمة، وأزمات العقلنة التي أفرزت عقبات كبيرة في طريق الحداثّة؟ لذلك فالمنفذ لتعديل المفهوم السّابق، هو فهم الحداثّة بصفتها مراجعة مستمرة للإنتاج الحداثويّ السياسيّ كلما قصر عن تلبية الحاجة ولم يستطع تجاوز اخفاقاته، وبذلك يتحقّق مفهوم الحداثّة من جانب، ويلتزم بالنموذج العقلانيّ من جانب آخر؛ لذلك ستشكل موضوعات (شكل الدولة والحكومة- آليات حكمها- طريقة شرعنتها- علاقتها بالأفراد...) أهم الموضوعات المطروحة على الحداثّة لكي تجيب عليها، بخلاف ما أنتجت الحداثيّة، والتي لم تستطع بذلك النّاتج أن تقدم معيارية تقاوم السيّورة (بتاريخيّتها وأزماتها)^(*).

(1) ينظر: يورغن هابرماس، الحداثّة وخطاها السياسيّ، ص 79.

(*) هنالك من يرى أنّ الحداثيّة، بإنتاجها لأزماتها السياسيّة، قد لزم تجاوزها، فمهمة المراجعة، والتنشيط، للمطالب المعياريّة، والعدالة المؤسّساتيّة، والصراعات السياسيّة، هي مهمة لما بعد الحداثيّة، وإنّ كانت هي نفسها تعد مصدراً آخر للتوهين والضعف بقدر

انعكاسات الحداثة على النظرية السياسية:

انعكست الحداثة بمقولاتها، التي ذكرناها في المبحث الثاني، على النظرية السياسية، منتجةً بذلك مقولاتٍ فرعيةٍ لأسس الحداثة، وإذا كانت الحداثة قد أنشأت لنا أفكاراً حول الحرية والمساواة وشكل الدولة العلماني^(*)، انطلاقاً من فلسفة الذات -مبدأ الذاتية، فإن هنالك إسهامات أوردناها في مباحث سابقة، بينت لنا كيف أن ماكس فيبر ساهم في تأسيس الركن الثاني للحداثة كعقلانية، وانعكاسها على السياسة في صياغة معنى البيروقراطية^(**)، كما أن الوضعية ومع القرن التاسع عشر وما بعده استطاعت أن تؤسس من طرف آخر، بعدها

مامثلت من تنشيط وإعادة قراءة ونقد وتقييم للممارسة الحداثيّة. (ينظر: ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، ص 339)، إلا أننا نرى أن المشروع مطروح للانحياز على مائدة الحداثة وليس ما بعد الحداثيّة لأنّها هي أيضاً محكومة بتاريخ وفلسفة تاريخانية، ولا يمكننا أن نأد مشروع الحداثة لأنه غير طيع للزمن والتاريخ، وإنها أكثر قدرة على إيجاد الحلول لأزمات هي أنتجتها، كما أنه لا يمكن تجاوز الحداثة لأنها فعالية - كما بينا-، ولذلك فهي القادرة وليس التاريخ- الماضي، بل الحاضر - الآن- المستقبل-الغد؛ ولذلك هي مشروع.

(*) **العلمانية Secularism**: أصل اللفظ باشتقاقه العربي واللاتيني، يعود إلى معنى الإنسان العامي أو طبقة التّاس العوام الذين يقابلون طبقة رجال الدين، واشتقاقها العربي هو من العالم وليس من العلم، والعلمانية هي مذهب من ينتسب إلى العالم أو العالمين أي التّاس في مقابل اللاهوتي أو الرباني، أما في الجذور اليونانية واللاتينية للمفهوم فتشير إلى أنه يعني العامي أو ابن الشعب أو المدني غير المتعلم، وهو ضد رجل الدين الذي كان المتعلم الوحيد في العصور الوسطى، وباختصار فالعلمانية تعني بجانبها السياسي، عدم كفاءة السّلطة الدينيّة لإدارة الشؤون العامة والمجال الزمني، وعدم كفاءة الدولة في المجال الروحي، إذاً هي الفصل بين موضوعي السياسة والدين. (ينظر: جورج طرابيشي، "العلمانية"، ضمن الموسوعة العربيّة الفلسفيّة، تحرير معن زيادة، م 2، ق2، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1988، ص 914-915).

(**) **البيروقراطية Bureaucracy**: هي مفهوم يستخدم في علم الاجتماع والعلوم السياسيّة يشير إلى تطبيق القوانين في المجتمعات المنظمة. وتقال سياسياً على سلطة الموظفين المكتبيين النافذين، وتعتمد هذه الأنظمة على الإجراءات الموحدة وتوزيع المسؤوليات بطريقة هرمية. (ينظر: خليل أحمد خليل (إعداد)، معجم المصطلحات السياسيّة والدبلوماسية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1999، ص 41).

الحدائويّ العِلْمويّ، وبمعية التقنيّة، مما انعكس على الفكر السّياسيّ بإنتاج مقولة التكنوقراطية^(*).

أولاً: مقولات الحداثة السّياسة ونتائجها:

1- الذاتية وإنتاج العِلْمانيّة والقوميّة:

إن فلسفة الذات، بما هي مركزيّة الإنسان في قبال العالم الخارجيّ بصفته مدركاً للحقيقة، وممتلكاً لها، لن تسمح لأيّ سلطة أُخرى أن تشاطره أيّ بُعد من هذه الأبعاد، ولاسيّما السّلطة الدينيّة، ويتجلى الفصل بين ذاتيّة الإنسان وسطوة الدين وهيمنته، في موضوعة السّياسة على شكل الصورة العِلْمانيّة لنظام الحكم، والذي يخلو من أيّ حضور أو إقحام للسّلطة الدينيّة في الشّؤون العامة، أو الشّؤون السّياسيّة؛ لذلك غدت العِلْمانيّة تجليّاً واضحاً لمبدأ الذاتية كمقولة أساسيّة للحداثة. والذاتيّة بمحد ذاتها، يمكن أن تنعكس على الممارسة السّياسيّة، في النظريّات العرقيّة، والعنصريّة والمذهبيّة والشموليّة⁽¹⁾، بل إنّ النظريّات السّياسيّة بليبراليّتها وماركسيّتها تُؤشّر لدى هابرماس على أنّها نتاج لفلسفة الذات⁽²⁾.

استطاعت الحدائويّة أن تحدث "تبدلاً في النظم التقليديّة للحركة الاجتماعيّة، وهيمنة الأشكال العِلْمانيّة للقوى السّياسيّة، ونظم السّلطة"⁽³⁾، فالنزعة الحدائويّة طالت "مجالات الحياة الإنسانيّة كافة، وعلى رأسها المجال السّياسيّ، الذي تنطلق

(*) التكنوقراطية **Technocracy**: كلمة أصلها يوناني كلمات **Techné** (فني أو تقنيّ) و **Cratos** (السّلطة)، وباعتبارها شكلاً من أشكال الحكومة، ومن معانيها حكومة الخبراء في المعارف، أو السّياسة المعلّنة أو العِلْمويّة، أو التي تدخل فيها الخبراء - أي أصحاب المعارف الاختصاص- في إدارة شؤن الدولة. (ينظر: بورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كايدولوجيا، ص 111 وما بعدها).

- (1) ينظر: جورج لارين، الايدولوجيا والهوية الثقافيّة، ص 234.
- (2) ينظر: هابرماس: العلم والتقنيّة كايدولوجيا، ص 78. وينظر للتفصيل: حسن مصدق، بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظريّة النقديّة التواصليّة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط 1، 2005، ص 17.
- (3) باسم عليّ خريسان، مابعد الحداثة، ص 58.

من داخله، ديناميّة تمايز تدريجيّ بين المجالين السّياسيّ والدينيّ، وتبلور فيه شرعيّة جديدة، قوامها استمداد السّلطة لشرعيّتها من الشّعب، وتتطور فيه آليات جديدة للحكم قائمة على فكرة التعاقد، والانتخاب، والمراقبة، وفصل السلطات، أو المشاركة الواسعة في إدارة الشّأن السّياسيّ⁽¹⁾.

ما الذي أنتجه فصل الدين عن السّياسة في الفكر الحداثويّ؟ الحقيقة أنّه قد أنتج إمكانية تحصيل الشرعيّة من غير الحق الإلهيّ (العلمانيّة)، كما أنّه أنتج مفاهيماً جديدة نتجت عن هذه العلمانيّة، وهي الوطنيّة أو المصلحة القوميّة، والتي جاءت بالضد من الدعوات الأُمّية الدينيّة، التي كانت مرافقة لفترات خضوع السّياسة للدين، بذلك تعد الدولة القوميّة - الوطنيّة، نتاجاً سياسياً وطبيعياً للفكر الحداثويّ، وذلك واضح منذ مكيافيللي وجمهوريّة القوة، إلى هيغل وملكيتيه الدستوريّة⁽²⁾، ومفهوم الأمة أو القوميّة التي قامت عليها الدولة الحديثة إنّما ترجع جذوره الاشتقاقية والدلالية إلى القرن الثامن عشر كمفهوم مستقر⁽³⁾.

لقد نشأت الدولة الحديثة بداية، كدولة جالبة للضرائب ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة، قبل أن تتحول إلى شكل دولة قوميّة لتنتهي إلى أنموذج دولة الديمقراطية الدستوريّة⁽⁴⁾، "فقد حلّت مثلاً مقولة السّيادة المطلقة للدولة القوميّة على رعاياها محل سيادة الرب عبر جسد المسيح على عامة المؤمنين، وحلّت مقولة الدولة الثنين والمطلقة... محل سلطة البابويّة الشّاملة المطلقة، كما أضحت إرادة الرب المتعالية ضرباً من حلول الروح المطلق في سياق الزمن التاريخيّ والدينيّ عبر التعبير الكلّي للدولة القوميّة عند هيغل، بعدما كان يتجسد هذا الحلّ في المؤسسة الكنسيّة البابويّة (جسد المسيح)،... وتم تحويل الرموز الدينيّة والكنسيّة إلى ضرب

(1) محمد سبيلا، فلسفة الحدائنة ومابعد الحدائنة، ص 17.

(2) ينظر: عدنان السيد حسين، تطور الفكر السّياسيّ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009، ص 155-156.

(3) ينظر: سليمان صالح الغويل، الدولة القوميّة: دراسة تحليلية في ضوء النظريّة العالمية الثالثة، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، ط2، 1425، ص 21.

(4) ينظر: عبد الله السيد ولد أباه، "مقالة المواطنة في عصر مابعد الدولة الوطنيّة - مفهوم المواطنة الدستوريّة لدى هابرماس"، ص 11.

من الطقوس والرموز القومية من قبيل رفع الأعلام، ومعزوفات النشيد الوطني، وتمجيد الأمة القومية، وإجلال الدولة الملهمة⁽¹⁾.

وتتضح مع العلمانية، مكتسبات التمهيد السياسي - الديني، أو بداية استقلال المجال السياسي عن الديني في دينامية أساسية للحدثة السياسية، بينت مجال للاختيارات، ومجال واضح للمصالح الفردية والفتوية، وبكلمة أخرى بينت أن هنالك مصالحاً مختلفة يجب أن تلبى لأنها إنسانية، ولا يمكن قصر المصلحة على ما يكتسب الشرعية بما يقرره الدين فقط.⁽²⁾

ويتجسد رأي هابرماس في العلمانية بأنها مشروع لم يبق على حاله في المجتمعات المعاصرة، إذ إنها مجتمعات توصف بكونها مجتمعات مابعد العلمانية، أي مجتمعات أعقد من كونها علمانية، أما القومية فهابرماس يعيد الإشكالية من جديد إلى مفهوم الدولة مابعد القومية وسناقش الموضوعين في الفصل الثالث.

2- العقلانية وإنتاج البيروقراطية:

مع العقلانية (الاجتماعية)، وكما سبق أن نوهنا، ابتدأت البيروقراطية باكتساح مجال إدارة مؤسسات الدول الحديثة، أملاً في حصول تنظيم أكبر وانجازا للعقلنة بشكلها الاجتماعي والسياسي، والقصد أن هنالك جانباً في المجتمع قابلاً للعقلنة، والترشيد، والحسابية، والتكميم، والضبط، والتقييد، وهو بالتأكيد يجب أن يكون مقارباً لسنخية العالم الطبيعي من جانب قبوله لهذه العقلنة بكل أوجهها السابقة الذكر. والحقيقة أن ذلك الجانب يوجد في الإدارة أو السياسة (بنسبة ما)، والاقتصاد، وتوابع كل منهما، وما يخصنا هو انعكاسها على الإدارة (البيروقراطية) لتدخلها مع الجانب السياسي. بما يصب في مصلحة البحث العلمي ومنهجية. إن عنصر قابلية الحساب أو التكميم، الكامن في الهيمنة القانونية العقلانية، هو الذي يجعل البيروقراطية صيغة التنظيم الوحيدة القادرة على مواكبة المهمات الهائلة

(1) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم - ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، لبنان وقطر، ط1، 2008، ص 58.

(2) ينظر: محمد سبيلا، للسياسة بالسياسة في التشريح السياسي، ص 20.

والمعقدة لتنسيق النظام الحديث وإدارته⁽¹⁾؛ لذلك فالعقلانية أنتجت البيروقراطية كأداة ومقولة فرعية للحدثا السياسية. وإنَّ العقلنة تبحث عن المصير الأفضل للفرد داخل النظام السياسي، وحتى لو كانت مهمة البيروقراطية - صاحبة المستوى العالي من التنظيم الإداري - ترشيد المجتمع وعقلته وضبطه، فإنَّها تحتاج إلى بيئة لكي تستطيع من خلالها إنجاز مهامها بالصورة المرجوة والمتوخاة، والتي هي رفاهية الإنسان وعقلانية حياته بكل أبعادها، وهذه البيئة، بلا شك، يجب أن تمثل نظاماً سياسياً فيه حيز كبير من الحرية وبمجال أكبر من القانونية، وهو النظام الديمقراطي، ذلك لأنَّ الحدثاوية السياسية أنتجت مظاهر عامة للدولة فيها، من تلك المظاهر "دولة القانون، التي تحد من السلطة التعسفية للدولة، لكنها تساعدنا بشكل خاص على أن تشكل نفسها وتحيط بالحياة الاجتماعية بالإعلان عن وحدة المنهج القانوني وتلاحمه... ومن جهة أخرى، فكرة السيادة الشعبية، التي تُعد مباشرة بمجىء الديمقراطية... إذن تقود دولة القانون من جهة نحو كافة أشكال الفصل لنظام الحياة الاجتماعية السياسي أو القانوني [للقاعدة الاجتماعية]، بينما تهيم فكرة السيادة الشعبية، تبعية الحياة السياسية للعلاقات ما بين الفاعلين الاجتماعيين"⁽²⁾، فالبيروقراطية هي "النمط الإداري القانوني، وفي هذا النمط يتمتع كل فرد بسلطة ما، جراء معايير موضوعية، بعيداً عن مخلفات التقليد، ولكنها معايير جرى اعتمادها بوعي في سياق عقلاني... أولئك الذين يخضعون للسلطة يطيعون رئيسهم، لا بسبب أي نوع من أنواع التبعية الخصية لذلك الرئيس، بل نتيجة قبولهم بالمعايير الموضوعية المحددة للسلطة"⁽³⁾، "وغو الدولة البيروقراطية يتزايد بالارتباط الوثيق مع تقدم إشاعة الديمقراطية السياسية، لأنَّ مطالبات الديمقراطيين بالتمثيل السياسي، والمساواة أمام القانون، تفرض نصوصاً إدارية وقضائية

(1) ينظر: انطوني غدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودور كهام وماكس فيبر، ترجمة: فاضل جتكر، دار الكتاب العربي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والإمارات، 2009، ص 254.

(2) ألن تورين، ما الديمقراطية؟، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2000، ص 37.

(3) انطوني غدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودور كهام وماكس فيبر، ص 250.

معقدة للحيلولة دون ممارسة الوجهة والتميز⁽¹⁾، والبيروقراطية بإرشادها الإداري وجمعية القانون والنظام السياسي الديمقراطي، تستطيع أن تحقق أهدافها لولا بعض العقبات التي قد تعترضها. ومن ذلك يتبين أن "عقلنة الحياة الاجتماعية بالذات، هي التي جعلت ذلك ممكناً، منظوية على عواقب تتنافى مع بعض وأهم وأميز قيم الحضارة الغربية، كذلك التي تؤكد أهمية الإبداع والاستقلال الفردين في الفعل، وعقلنة الحياة الحديثة ولاسيما كما تتجلى بصيغة تنظيمية في البيروقراطية، التي تجلب معها القفص الذي يزيد سجن البشر فيه"⁽²⁾.

ومن المهم التنبيه هنا على أن البيروقراطية، وبالرغم مما يصاحبها من سلطة إكراهية ضبطية مفرقة، فهي تمثل المظهر الأبرز والمعبر عن عصر الحداثيّة وتطلع الحداثة، حتى لحظتنا هذه وإن كان هابرماس قد عدّل من المسار نحو العقلنة، وذلك ماهو أشمل من البيروقراطية، لأنّها مقولتها الفرعية⁽³⁾.

يرى هابرماس أن الدولة لم تعد جهازاً لتحقيق مصالح غير قابلة للتعليل مبدئياً، أو ممثلة تقريرياً فقط، أو تتخذ بشكل عفوي سلطوي، وإنما تحولت إلى جهاز إدارة عقلانية ذي طبيعة شاملة، أي دولة بيروقراطية⁽⁴⁾، وذلك التحول صنع شمولية أخرى لحكومات بيروقراطية محافظة.

يشير هابرماس إلى أن تلك الشمولية تمثلت في استعمارها للعالم المعاش الخاص بالأفراد، فجمعية الاقتصاد ساعدت البيروقراطية في تآكل فرضيات الفعل التواصلية التي تهدف إلى الفهم⁽⁵⁾.

تتجلى مشكلة البيروقراطية، إذن، بوصفها تقييداً لحرية الإنسان وإبداعه، التي أنتجها العقل الحداثي نفسه؛ لذلك فهناك إشكالية تناقضية في الحداثيّة

(1) المرجع نفسه، ص 282.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 287-288.

(3) ينظر: رفيق عبد السلام، في العَلَمانيّة والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات، ص 67.

(4) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كايدولوجيا، 113-114.

(5) See: Mathieu Deflem, Introduction: "Law in Habermas's theory of communicative action", in Habermas, Modernity and Law, SAGE publications, London, 1996, p.5.

السَّيَاسِيَّة، بين ترشيد وعقلنة الحياة الاجتماعيَّة وبين قتل الإبداع وأداتيَّة الإنسان وتشبيته. وبذلك فقد أصبح الفكر الفلسفيَّ متحسناً تجاه خسارة البُعد الإنسانيَّ، مع حركة التحديث ونشوء الدول القوميَّة والبيروقراطيَّة، وهذه المادة الإنسانيَّة، هي هدف وجوهر ماتتطلبها العقلنة في مجتمعات تعاني من التنافرات والاختلافات، ومع ذلك نجد ذلك الفكر (الفلسفيَّ) يحاول الاستمرار، من أجل إيجاد مخرج يعيد البشريَّة إلى عالمها العقلائيَّ الإنسانيَّ الحر.⁽¹⁾

وتحقيق ذلك - حسب هابرماس^(*) - يتم بتحويل العقلنة، التي مهمتها وموضوعها الطبيعة ووظيفة العقلائيَّة فيه تكون بضبطها ومحاولة الموازنة معها، وحصرها بالبُعد الأدائيَّ - طبيعيَّ، والبعد الانساقِيَّ في العالم الاجتماعيَّ، وترك العوالم الخاصَّة ومساحات الحوار والتفاهم خاضعة لعقلائيَّة أُخرى، من نوع خاص، هي العقلائيَّة التواصليَّة، فلا يمكن أن نسحب مفهوم العقل مقابل الطبيعة على أنَّه العقل مقابل الإنسان، ولا يمكن تقييمهما استناداً إلى معيار واحد وحصرهما بموضوع واحد.⁽²⁾ ولذلك، يعول هابرماس على إدراج مفهوم السَّطوة التواصليَّة، لكي يكون بالإمكان توسيع "دائرة السَّطوة الإداريَّة، وفسح المجال لاستعمال العقل في المجال العام، استعمالاً نقديَّاً، لأنَّ السَّطوة التواصليَّة بحكم استنادها إلى الفضاء العام النقديَّ، تفسح المجال للذوات القادرة على الفعل والكلام، لبلورة تصوراتها الخاصَّة للحياة المشتركة، كما أنَّها تمارس تأثيراً إيجابياً على السَّطوة الإداريَّة، بقصد إضفاء المشروعيَّة على القوانين والقرارات المتخذة"⁽³⁾.

(1) ينظر: يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانيَّة والتصوف اليهوديَّ، ص 24.

(*) سنناقش موضوع سيطرة السَّيَاسَة والاقتصاد أو الأنساق بصورة عامة ومنها الإدارة العقلائيَّة في الفصل الثاني، ونعرض حلول هابرماس لأزمة الاستعمار التي تمارسها هذه المنظومات على العالم المعاش.

(2) ينظر: مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، ص 51.

(3) محمد الأشهب، "فلسفة الحق في نظريَّة الفعل التواصليَّ ليورغن هابرماس"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 192

3- العِلْمِيَّةُ وإنتاج التكنوقراطية:

نصل إلى البُعد الثالث في مقولات الحداثة السياسيَّة، وهو العِلْمِيَّة، والذي أفرز كالمقولات السَّابقة، مقولته الفرعيَّة، والتي هي التكنوقراطيَّة، فانعكاس العِلْمِيَّة-التقنيَّة على المجال السياسيّ، ينتج مفهوم التكنوقراطيَّة كعلاقة بين صاحب المعرفة التخصصيَّة والسياسيّ، بين الجانب النظريّ "الخبير" والجانب العمليّ البراكسيس السياسيّ.

يقول هابرماس: "أنت العِلْمِيَّة لتدعم تصور عام عن العلم يضيف نوعاً من الشرعيَّة على آليات التحكم التكنوقراطي"⁽¹⁾، وهي بذلك تشير إلى نوع من الهيمنة التي تقوم بها العِلْمِيَّة على المجتمع والممارسة السياسيَّة، باعتبارها تطرح أنموذجها الحاكم باسم التكنوقراط أو الخبراء.

يرى هابرماس أن العلاقة بين الطرفين (الخبير والسياسي) يمكن أن تتجلى بثلاثة أشكال:

- 1- التقريرية: هيمنة السياسيّ وممارسته، على صاحب المعرفة التخصصيَّة "الخبير".
- 2- التكنوقراطيَّة: هيمنة الخبير على صاحب الممارسة أو الإرادة السياسيَّة "السياسي-الحاكم".
- 3- البراغماتيَّة السياسيَّة: براكسيس القرارات ذات المصادر العلميَّة.⁽²⁾

إنَّ هيمنة السياسيّ التي تسمى بالشكل القراريّ أو التقريريّ، والذي يعتمد على الإرادة الذاتية للحاكم أو من هم بصفة الحكّام،⁽³⁾ هي التي أوصلت البشريَّة إلى مجموعة من الويلات والمشاكل التي دعت إلى الحروب والعنف والقتل، الذي رافق ميل السياسيّ للسيطرة العسكريَّة التقنيَّة التي قدمها العلم، وأساء استعمالها السياسيّون، من أجل مصالح خاصة دمرت البشريَّة.

(1) يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانيَّة والتصوف اليهوديّ، ص 42.

(2) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنيَّة كايديولوجيا، ص 116-118.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 112-113.

أما عن سيطرة الخبراء، التقنيّون أو الفنيّون، على السّياسة وممارستها، فهي مشكلة أخرى تفرض نفسها إذ إنّ هنالك قسراً يفرضه التقدم التقنيّ، ويعتمد على النمو الطبيعيّ للمصالح الاجتماعيّة، وإنّ كان هنالك من يتصور أنّ العقلانيّة قادرة على معالجة المسائل العمليّة والتقنيّة،⁽¹⁾ فإنّه يتناسى أنّ الواقع عكسَ المعادلة، فقد سيطرت التقنيّة على العقلانيّة، حتى تحولت مع ذلك إلى معيار، بل وعقيدة خفيفة لايمكن ملاحظتها، إلّا بالتححر منها، وهذا التححر لايعني رفضها، وإنّما كشف سيطرتها، للخلاص منها، وإرجاعها إلى وزنها في المعادلة وهي أداة لخدمة الإنسان وليس لاستهلاك الإنسان واستعباده. والخوف المسجل لدى السّياسيين من سيطرة التقنيّين، يرجع إلى «أنّ السّياسيّ والدور الذي يلعبه سوف يحذفان، من مسرح الدنيا الجديدة؛ والتقنيّة ستضع بنفسها الأهداف الاجتماعيّة، وستوفر بنفسها جميع الردود على جميع الأسئلة المتعلقة بالسّياسة الاجتماعيّة، والدور الوحيد الذي يترك للسّياسة، هو الاستعانة بأساليب التنظيم والإقناع للحصول على التعاون العام مع الخطط التي رسمها الخبراء التقنيّون، والدور المتزايد للتقنيّة سوف ينتهي به الأمر إلى إنشاء حكومة مؤلفة من نخبة تقنيّة.. ويكون البنيان السّياسيّ والنظريّة السّياسيّة تابعين للتقنيّة»⁽²⁾، وهذا الخوف مسوّغ، وتلك هي الوجهة غير المرغوب بها من التكنولوجيا.

إلّا أنّ الخبر في الشّكلين السّابقيين ينتصر بفضل التقنيّة، وذلك لأنّه يستطيع حتى مع خضوعه للسّياسيّ أن يقلب المعادلة لصفه، فضلاً عن كونه هو المسيطر على السّياسيّ في الشّكل الثاني، وفي ذلك يرى هابرماس: أنّ علاقة الخبر بالسّياسيّ، تبدو وكأنّها أصبحت معكوسة، هذا الخبر يتحول إلى جهاز عقل عمليّ... وعندما يكون بالإمكان عقلنة حسم المشكلات العمليّة، بوصفها اختياراً في المواقف الحرجة... عند ذلك يبقى للسّياسيّ في الدولة التقنيّة، فاعليّة حسم افتراضيّة فقط، وعلى كل حال سيتحول إلى ماليء فراغات لعقلنة غير كاملة

(1) ينظر: بورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كايدولوجيا، ص 114.

(2) فنكور فركس، الإنسان التقنيّ، ترجمة: إميل خليل بيدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت،

السَّيطرة، حيث تكون المبادرة قد انتقلت بالتأكيد إلى التحليل العلمي والتخطيط التقني، وعلى هذا الأساس يبدو أن الدولة قد اضطرت إلى التخلي عن جوهر السَّيطرة موضوعياً، أي أن القرار السياسي سيحتاج إلى شرعنة من الخبراء المختصين، لكي يصبح مقبولاً⁽¹⁾.

يبقى كيف نحرر هذه الممارسة السياسية، من هيمنة التكنوقراط البيروقراطيين المحافظين؟ وكيف يجب أن لا نقع في شباك التقريرية اللاعقلانية، المفرطة الإرادة بالنسبة للسياسي؟ الإجابة حسب هابرماس هي أن هنالك أنموذجاً ثالثاً يمكن أن نسميه بالبراغماتي، وهو الأنموذج الذي يعتمد الوسائل العلمية بمعية شرعنة من قبل الجمهور، عبر الرأي العام، من أجل تفعيل البراكسيس السياسي، وذلك إنَّما يتم، حسب هابرماس، عبر "تحويل السَّطة التواصلية إلى سلطة إدارية، لأنَّه في دولة القانون والديمقراطية، كل المواطنين معنيون بسن القوانين التي تضمن الحقوق، وليس الخبراء وحدهم مؤهلين للقيام بهذه المهمة، ومسوغ ذلك أن السَّجال في العمق بخصوص هذه القضايا هو سجال سياسي وليس قانوني،... فعلى خلاف التصور التكنوقراطي يدافع هابرماس على حق المواطن في امتلاك مستوى من الثقافة القانونية في دولة الحق والقانون الديمقراطية لكي يتمكن من تعديل القوانين، في الوقت الذي يستعدي الأمر تعديلها"⁽²⁾، إضافة لفاعليته في تشكيل الرأي العام وتحقيقه لبيئة علمية سائدة للإدارة العقلانية للسلطة. وبذلك "يتمثل مشروع هابرماس في تحديد إمكانية عقلنة عملية، وذلك بإظهار أنَّه إذا كانت المسائل العملية مختزلة في مشكلات علمية أو تقنية، فإنَّ لها مع ذلك قابلية الاختيارات العقلية، التي تستطيع الاستناد إلى غايات الفعل، وليس فحسب على الوسائل، من الناحية السياسية هذه المحاولة لترميم الفكرة القائلة بأنَّ (القضايا العملية تحتل الحقيقة) وهي تختلف مع تصورين آخرين للسياسة: النموذج التكنوقراطي والذي يحاول اختزال كل القضايا السياسية في مشكلات تقنية؛ والنموذج القراري الذي من أجل تفكيك السياسة عن الإدارة العقلية (البيروقراطية)، يجعل من اللاعقلنة

(1) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايدولوجيا، ص 113-114.

(2) محمد الأشهب، "فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلية ليورغن هابرماس"، ص 202.

ومن عارضية القرار مبدأ استقلالية السياسة، وبالنسبة لهابرماس نفسه، فإنّ التعارض بين التكنوقراطية والقرارية لا يمكن تحطيه إلاّ بواسطة نموذج براجماتيّ، ... يضع في الواجهة النقاش العام والعقليّ لمصالح موجودة في المجتمع، بوصفه نقاشاً ينتج بشكل واع معايير أخلاقية قانونية كونية⁽¹⁾، فتصور هابرماس يهدف نحو توجيه الأنشطة والقرارات السياسية عبر توفر المعرفة التي تفيد تلك العمليات، وبدلاً من أن تفوض وترك ذلك للسياسي ليقره، فإنّها تحاول أن تفرض أساليب لاختيار الأولويات، وبدلاً من التقنية المهيمنة، فإنّ هابرماس يهدف إلى إيجاد كيان معرفي يسمح بمناقشة القيم واختيارها حسب معايير منتجة نقاشياً أيضاً، وذلك ما يضيفي بُعداً عقلانياً على الممارسة السياسية⁽²⁾ والإشكال الذي يتأسس على ما سبق هو: "أنّ مشروع الحداثة عند هابرماس، منذ عصر الأنوار إلى الآن، يرتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع، وبموقع الدول الحديثة في عملية التنظيم والعقلنة والتحديث، ومادامت الدولة تستند على معايير علمية، في تسيير شؤونها، وأضحى العلم أيضاً خاضعاً لاستراتيجية الدولة، فإنّ هذه العلاقة تطرح قضايا فكرية واجتماعية على صعيد العالم المعاش الاجتماعي؛ وترجمة المعارف العلمية على صعيد الممارسة العملية لا تتمثل في قضية التكوين الخاص للفرد أو بثقافته الخاصة، لأنّ الأمر يتعلق بتكوين الإرادة السياسية داخل مجتمع يجعل من التقنية سلطة لعقلنة مفاصله وأنظمته، ومن الديمقراطية إطاره السياسي.. هنا تطرح العلاقة الوثيقة بين العلم والتقنية والسياسة، بمعنى آخر، كيف يمكن للقدرة التي يمتلكها الإنسان في تحكمه تقنياً في الأشياء، أن تدمج داخل سياق من الممارسات والمفاوضات بين المواطنين لخلق إجماع بينهم؟"⁽³⁾، وهذا هو الإشكال الذي دعى هابرماس للتأكيد على قضية تصنيف العقول وفعاليتها ومجالاتها. ويمكن فهم هذا السبيل الممارساتي في النقاش على أنّه معنى من معاني الديمقراطية، ففيها "تترسخ سيادة المواطنين، من خلال الشكل المائع [الرن] للتواصل في قوة المناقشات العامة، التي تولد في داخل

(1) فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ص 243.

(2) بنظر: مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، ص 47.

(3) محمد نور الدين أفابيه، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 165.

فضاءات عامة مستقلة، لكنها تأخذ شكلها النهائي، في قرارات هيئات تشريعية تكون إجراءاتها ديمقراطية، وتضطلع بمسؤولية سياسية⁽¹⁾، وإذا كان النموذج البراغماتي المطروح سابقاً، قادراً على تلافي مشكلة العلاقة بين الخبير والسياسي، بتأسيس نوع من الممارسة الديمقراطية عبر وساطة المناقشات حول الشؤون العامة، فإن الإحالة إلى موضوع الرأي العام والتواصل المنتج للممارسة الديمقراطية، إنما هو الإشكالية التي نحن بصدددها، وأنه كيف يمكن تحقيق مشروع التواصل وكيف يمكن عكسه على البراكسيس السياسي؟

ثانياً: مشروع هابرماس لحل أزمات الحداثة (التواصل - التذاوت، والعقلانية، والتحرر).

أنتجت المقولات السابقة للحداثة السياسية، مجموعة من الأزمات التي رافقتها وحاول هابرماس حلها عبر مشروع التواصل وهي:

- 1- انبثقت عن مقولة الذاتية أزمة مركزية الإنسان، والتي اتخذت أشكالاً فردية، وفئوية، وطبقية، وقومية، وهي النزعة التي تعتبر أن الذات هي المنتجة للحقيقة، ومالكتها فقط، وعلى ذلك فالآخر، هو دائماً ما يمثل الهامش الذي لا يمت للحقيقة بصلة، ولا تميز له فيذكر. وذلك بالتأكيد سيسبب مشاكل في موضوع الإرادة الحرة ونوع النظام السياسي وتأرجحه بين الديمقراطية والدكتاتورية.
- 2- يتمثل مأزق العقلانية في تحول البيروقراطية من أداة ضبط وإرشاد وعقلنة اجتماعية - سياسية - إلى أداة قمع وقتل للإبداع، الذي يرتبط بالحرية الإنسانية.
- 3- مع العلمية، أصبحت الممارسة السياسية، خاضعة للتقنية ورجل التقنية، الذي يشكل الأداة المعرفية، قدر الإمكان، من أجل السيطرة على حرية الإنسان التي تجلت في السياسي وإن كان نفس السياسي

(1) بوردو بياروث، "إسهام يورغن هابرماس في القانون الدستوري"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، 2007، ص 1354-1355.

بحريته وإرادته المطلقة قد استخدم التقنية ورجلها، من أجل تحقيق انتصاراته وتقدمه العسكري، وإشعال الحروب وقتل البشرية.

مع هذه الأزمات تبرز الإشكالية السياسية للحدثة عند هابرماس، وهي كيف نستطيع أن ننتج نظاماً سياسياً، قادراً على الاستمرار بجدائته، متجاوزاً الذاتية والأدائية والأدلة (العلمية - التقنية)؟ وكيف يمكن تحقيق السيادة الشعبية؟ وهل أن النظام الديمقراطي كفيلاً بإيجاد الحلول، لهذه التساؤلات؟ أم أنه يجب نبذه نحو البديل؟ وما البديل؟ وكيف يمكن أن نؤسس لشرعيته؟ وكيف يمكن أن نجرد الممارسة السياسية من هيمنتها على المجتمع عبر الأدلة بكل صورها؟

تدور هذه التساؤلات، التي تصنع الإشكالية قيد البحث، حول محاور النظرية والفلسفة السياسية، القديمة - المتجددة وهي: شكل النظام السياسي الأصح وشرعية هذا النظام ومصدرها. وما أنه قد "أصبح للفلسفة نفوذ سياسي عميق، على وعي الجمهور... والتفكير الفلسفي كان قد سلك في الوقت نفسه، إتجاهاً جديداً الذي حوله إلى نقد واقعي وعياني للعلم... لذلك فلا يمكننا أبداً أن نعتبر أن التأويل العلمي للعلم والنقد، يجري كلاهما دون أن يترتب عن ذلك أي نتائج سياسية"⁽¹⁾، فعلى الفلسفة اليوم، أن تقدم مخرجاً، لكل الأزمات الآتية الذكر، وعلى ذلك يقدم هابرماس أطروحته في التواصل وفلسفته، وتنبثق الحاجة إلى التعرف على لب وجوهر مشروع هابرماس في الحدثة ومحاولة إنجازها، وانعكاس ذلك على النظرية والممارسة السياسية، وهو مشروع العقلانية التواصلية.

(1) يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص 39-41.

تعقيب نقدي:

بعد عرض وتحليل الجذور الفكرية والفلسفية لهابرماس، وتوضيح أهم معالم مفهوم الحداثة ومقولاتها، وكيفية انعكاسها على الممارسة السياسية، وما نتج عن ذلك من أزمات ملازمة لمشروع الحداثة، والتلميح بمشروع التواصل كمنفذ ومخرج لهذه الأزمات، نعرض الآن موقفاً نقدياً تجاه ذلك غي نقاط عدة:

1- مشكلة تعدد المشارب الثقافية لهابرماس وانتقالاته السريعة بينها دون تسويغ كافٍ، فعلى الرغم من أنه يستلهم النموذج الهيجلي كما في قوله: «ليس سراً أنه ولتطوير نظريتي الاجتماعية فقد اخترت في كتاب نظرية الفعل التواصلي أسلوباً مستلهماً من النموذج الهيجلي، لذا فأنا لا أدري بالمرّة ماهي المؤاخذه التي توجه لي في هذا المجال؟... وعليه أقول: إن ما أود بلوغه ليس نظرية مجاوزة أو مفارقة للنظريات الأخرى وإنما المواصله»⁽¹⁾، إلا أنه لم يكن نسقياً تاماً مثل هيجل، بينما الحداثة التي يدافع عنها هي في جوهرها نسقا عقلائياً يريد تفسير العلاقة بين الإنسان ونفسه والآخرين والعالم، هذه التعددية في الأصول لهابرماس جعلت أتمودجه أشبه بالهجين هذا أولاً، وثانياً: لا يتعد القبول والانتقاء عن الاعتباطية، أو ما دون مرجح لنظرية دون غيرها، وهنا أيضاً نجد هذه المشكلة بقوله: «إن لهذه النظريات مجتمعة نقطة ضعف بديهية مفادها أن اختيار إطار التأويل اختيار اعتباطي إلى حد ما»⁽²⁾.

ولنناقش الاستعارات والقفزات الهابرماسية والانتقائية الظاهرة في فكره وكتاباته، من ذلك نشخص قفراً واضحاً من الكانطية الكونية والكلية، والمنطلقة من واجب الذات والأخلاق، إلى فكرة العلاقة الاعترافية الحوارية المعتمدة على جدلية السيد والعبد، ومن ثم إنكار انعكاس ذلك في الفكرة الطبقيّة لماركس، إذ لا يرى للصراع الطبقي أثراً في حركة التاريخ كما كنا ننصوره مع الماركسية، رغم أنه يبقى أشياء من ماركس يسميها بالماركسية الحية على خلاف ماركس الميت، وهي ضرورة نقد النظام الرأسمالي، لكننا نلاحظه، وبانتقاله أخرى، يتحول من

(1) يورغن هابرماس، ايتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 40.

النقد للرأسمالية إلى اعتماد النظرية الرأسمالية في العقلانية مع فيبر، إذ إن الأخير هو أحد المنظرين الرأسماليين في تصنيفه للمجتمعات والأديان، وبعد ذلك راح يتنقل بين أنموذج البنى من يياجيه إلى أنموذج التداوت والسلوك الحر والتعبير الرمزي مع هربرت ميد، والذي يعتمد على الآخر- الإنسان، ومحاولة التفاعل معه عبر اللغة، بينما الأول كان يخضع السلوك لبنى خفية وتكوينية تحكم السلوك الإنساني، وتأرجح هابرماس بينهما مقترناً باستعارات من بارسونز وذلك في محاولة لجمع المصدر السايكولوجي بالسوسيولوجي (بياجيه وميد) عبر أنموذج من البنائية الوظيفية. وفيما هو منشغل في محاولاته للخلاص من فلسفة الوعي وإذا به يستعير القصيدة الهوسرلية وفكرة الوعي الذاتي منطلقاً بإتجاه الإجماع والوعي الكلي، معتمداً فكرة العالم المعاش والتي سنناقشها في الفصل الثاني.

2- إن مفهوم الحداثة، بحد ذاته، بل وبدلالته الهابرماسية، يثير إشكالاً، بالرغم من موافقتنا لوجه منه، والتساؤلات حول الحداثة هي من صلب موضوع الحداثة نفسها، وبالتالي فإن القبول بالحداثة كمقدس فكريّ سينفي معنى الحداثة نفسه، ولأجل أن تكون الحداثة مطلقة يجب أن لا نستفهم عن ماهيتها. وبهذا الصدد يبدو هابرماس حدثاً مطلقاً⁽¹⁾، لأنه كان متحجراً على فهم واحد لمفهوم الحداثة وإتجاه واحد حولها وهو الدفاع عنها. إلا أن ما يؤاخذ عليه هو استعارته لمعنى بودليري واضح للحداثة مما جعلها، بسيرورتها اللاهائية نحو التقدم، تهر كل الحقائق الثابتة أو التي يراد لها ذلك، «فإذا كان على الحدث أن يدمر من أجل أن يخلق فالطريقة الوحيدة لتقديم الحقائق الثابتة هي إذاً من خلال عملية تدمير قابلة، في النهاية، لأن تكون هي نفسها أداة تدمير للحقائق تلك، ومع ذلك فنحن ملزمون، بينما نقاتل من أجل الثابت والدائم، بأن نحاول أن نضع توقيعنا على ماهو فوضوي ومؤقت ومتشظ»⁽²⁾.

(1) See: Bent Flyvbjerg, Ideal Theory, Real Rationality: "Habermas Versus Foucault and Nietzsche", Paper for the Political Studies Association's 50th Annual Conference, The Challenges for Democracy in the 21st Century, London School of Economics and Political Science, 10-13 April 2000, Aalborg University, Denmark, p.8.

(2) ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ص 35.

وهنا تنبثق مشكلتان تواجه كلاً من الفهم الهابرماسي، والمابعد حدائي أيضاً، للقيم والعقلانية:

أولاً: أن تكون القيمة نسبيةً زمنياً، وذلك في كونها "تكمُن في الوقت والعرضي، وإثماً تُظهر توقفاً شديداً إلى الحاضر النقّي والطاهر والثابت"⁽¹⁾، وذلك بسبب طبيعة الحداثة وذلك ما يؤكده تيار مابعد الحداثيّة، بل إن كل ماتفعله مابعد الحداثيّة إثمها هو قلب وإعادة تنظيم النظام وترتيبه من جديد⁽²⁾ وذلك ما يحاول هابرماس نفسه القيام به، في وجهته الجوهرية.

ثانياً: لاعقلانية تيار مابعد الحداثيّة. إن الموقف الذي يتخذه هابرماس ضد مابعد الحداثيّة بوصفها حركة لاعقلانية هو موضوع إشكاليّ، فهو يشترك مع تيار مابعد الحداثيّة في نقده لسلبات العقل الأدائيّ، أي تشخيص الجانب السلبيّ من العقلانية، ومحاولة تجاوز هذه السلبية. وذلك يجعله في خندق واحد في حال نقد مابعد الحداثيّة لموقفها النقديّ من العقل.

3- إن هابرماس لم يبق للحداثة إلا مقولة واحدة من مقولاتها، وهي العقلانية، ناقداً الذاتية والعلمية وما ينتج عنهما، لكن المشكلة تكمن هنا في تهميشه لمقولات على حساب غيرها دون مبرر وافٍ، فما يأخذه على تيار مابعد الحداثيّة يؤاخذ عليه هو أيضاً، لأن مابعد الحداثيّة استطاعت أن تحتفظ بالذاتية. وفي كلا الأمرين لا يوجد تسويغ يكفي للانتقائية الحاصلة في الموضوعين، فنحن نقد مابعد الحداثيّة لتهميشها دور العقلانية في السلوك الإنسانيّ الاجتماعيّ والطبيعيّ، ونود أن نوضح أن هابرماس سيحدد معالم العقلانيّات بمدى عوامها الثلاثة (الذات والمجتمع والطبيعة) محاولاً تجاوز مركزية أيّ منها على الآخر وانجازاً لمشروعية المعارف الأخرى في قبال العلم.

4- نفاد مشروع التنوير: المؤاخذه الأخيرة في موقفنا النقديّ لهذا الفصل هي: كيف يمكن التوفيق بين فهم هابرماس للحداثة على أنّها مشروع لم ينجز بعد، ولم يكتمل، ودعوته إلى محاكاة أنموذج التنوير (فلسفة الأنوار)؟

(1) المرجع نفسه، ص 390.

(2) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.

قد نجد في فهم هابرماس لتشوه العقل الأنواري تاريخياً مخرجاً من المأزق النظريّ لدعوته بالتشبيث بالمشروع التنويريّ. فما الذي بقيَ من عقل التنوير بعد نقد هابرماس ومؤاخذات مدرسة فرانكفورت؟ بالتأكيد سيكون المتبقي: سلة فارغة. فأداتيته التي رُفضت بإتفاق فرانكفورت، والعلمويّة التي لم يبقَ منها إلاّ محاكاة الطبيعة ومحاولة تفسيرها، وذات منكرة لتفردّها وتمسكها بفلسفة الوعي، لم يبقَ شيئاً في التنوير يدعو إليه هابرماس، إنّه اسم بلا مسمى، ولعل هابرماس، ومن خلال العقلانيّة التواصلية، يحاول أن يدّعي ما لم يكن أو ما كان غائباً عن أسلافه، ففي ذلك ضربة أخرى للتنوير ودلالة لعجزه عن فهم هذه العقلانيّة؛ لذلك كله نقول: إنّه لم يبقَ شيء من التنوير يمكن أن يستدعيه هابرماس، حتى على مستوى النظرية السياسيّة فكل ما جلبه التنوير تم تحويره وتعديله من لدن هابرماس نفسه. بل وإنّ أصل الاستدعاء للتنوير يتخالف مع نقد هابرماس للفهم المسبق وحضوره في الفهم والفكر كما رأينا حينما تعرض بالنقد لغادامير وفكرة الأفق والفهم المسبق لديه، وعلى ذلك نستشكل على التشبيث بالتنوير، بوصفه تقليداً، وهو فهم مسبق، وذلك ما ينقضه مفهوم الحداثة لدلالته على السيرورة المستمرة للقطيعة مع الماضي والتراث.

الفصل الثاني

فلسفة التواصل الشروط والتحقيق والنتائج

المبحث الأول: المعرفة والمصلحة وعوالم الفاعل:

المبحث الثاني: التواصل: الفعل الهادف نحو التفاهم:

المبحث الثالث: مضامين التواصل: الايتيقا والتداول والحجاج:

المبحث الرابع:المجال العام: عقلنة السياسة تواصلياً:

المعرفة والمصلحة وعوالم الفاعل:

بعد أن يستغني هابرماس عن أتمودج فلسفة الذات - الوعي، أي عن قدرة الذات ووعيتها في افتراض حقيقة مطلقة وغير مشروطة، وبعد كشفه عن عجزها (الذات) في تأكيد حقيقة ما، فهنا تقتضي الضرورة أن يؤسس للاعتراف التداوتي⁽¹⁾، صانع الفهم، كما بيّنا في الفصل الأول، وبسبب أزمتي الذاتيّة التي انعكست على كل مقولات الحداثة، تتشكل اللبنة الأولى لفلسفة التواصل، التي تخضع فيها الحقيقة للتجريبية اللغوية، وشروط الكفاية الذاتيّة لها.

لفهم بديل فلسفة الذات لدى هابرماس (العقلانيّة التواصلية أو النظرية، أو التداوت المستهدف للفهم)، نرى أن نحلل مركبات النظرية، وعرض ما يقابلها من مفاهيم كان قد شخصها هابرماس، بصفاتها عقلانيّات أخرى في مقابل العقلانيّة التواصلية، أو بالأحرى عقل تواصليّ يقابلها، وهي العقل الأدائيّ - التقنيّ، والاستراتيجيّ - الهادف نحو النجاح، والعقلانيّة التأملية؛ وموضوعات كل منها، فضلاً على إيضاح الآثار الأيديولوجيّة على كل منها.

(1) ينظر: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 121.

المطلب الأول

المعرفة والمصلحة:

تشأ علاقة المعارف بالمصالح والحقائق بالمعايير، حسب هابرماس، عبر جدلية موضوعات ثلاث، كسلوك نابع من الحداثة (المعدلة من لدن هابرماس). ويتسنى لنا من ذلك، تشخيص منهجيتها في العقلنة، ولاسيما في معرفة تموضع فلسفة التواصل فيها، بإعتبارها منفذ هابرماس لإعادة بناء الحداثة، وهذه الموضوعات تتشكل في إطار عوالم ثلاث هي:

- 1- العالم الموضوعي - الطبيعي.
- 2- العالم الاجتماعي.
- 3- العالم الذاتي.

وتأتي مساهمة هابرماس، في تصنيفه الثلاثي هذا، معتمدة على فكرة ترافق المعرفة والمصلحة عند ماركس، وكذلك للجدل المعاصر حول التمييز بين مجال العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مع هوسرل، واعتماداً على نقاشه لسيرورات مناهج البحث في العلوم الطبيعية، وموضوع العلوم الإنسانية أو علوم الروح عبر نوع من التواصل اللغوي.

فهابرماس «يؤاخذ على النزعة الموضوعانية - الوضعية مثله مثل هوسرل في نقضين:

الأول: كونها قادت العلوم إلى الاعتقاد أن ثمة وقائع (في ذاتها)، أية وقائع نتاج لبناءات نظرية ولادة قوانين صورية وكونية.

الثاني: كونها أغفلت العالم الذي تصدر عنه هذه الوقائع، وكذا الإطار الترانستندالي الذي من دونه لا يصح الحديث عن أي معرفة علمية»⁽¹⁾.

وكذلك كان لما أنتجه التحليل النفسي من مساعٍ في التأمل الذاتي، وكشف

(1) اردلان جمال، "نقد النزعة الموضوعية (أو في مسألة التقية) بين هوسرل وهايدغر"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، التواصل: نظريات وتطبيقات، إشراف: محمد عابد الجابري، 2010، ط1، ص 129.

المناطق اللاشعورية في الإنسان، ومدى سيطرتها عليه⁽¹⁾، أثر كبير في تحديد معرفة أخرى تنتمي لمجال مغاير للعلوم الطبيعية والإنسانية السابقين، ومحاولة تحويل المرض من فردته مع فرويد إلى جماعيته مع ماكس فير⁽²⁾، إذ يصبح المجتمع هو الحالة الخاضعة للمعانة العقلية التأملية بغرض التحرر، واعتماداً أيضاً على تصنيف دوركهايم لحقلي العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي وتمييز "القواعد التقنية التي تشكل الأساس للأفعال الأدائية عن القواعد أو المعايير الأخلاقية التي تحدد الفعل الإجماعي للمشاركين في تفاعل"⁽³⁾؛ بذلك يتبين كشف هابرماس عبر تحولات معرفية وتاريخية، عن تمايز وتحديد مجالات المعرفة وذلك لأن المصالح التي ترتبط بها متعددة، ذلك التعدد الذي يقصد به، الشروط المحددة للمعرفة، وتتجلى هذه الشروط في مجالات ثلاثة هي:

- 1- شروط المعرفة العلمية والتي تقوم على مصلحة تقنية.
 - 2- شروط المعرفة التاريخية - الهرمونيوطيقية والتي تقوم على مصلحة عملية.
 - 3- شروط المعرفة النقدية أو التأملية والتي تقوم على مصلحة تحررية.⁽⁴⁾
- ومصالح هذه المعارف هي مصالح إنسانية تعيد قيمة الإنسان ومحاولة في عدم حصرها بالمصلحة العلمية التقنية، وذلك لأن الإنسان له منفعة من العلم أو مصلحة ترتبط بقدرة العلم على الكشف عن خبايا العالم الطبيعي، والمصلحة العملية التي لها منفعة إنسانية تتجلى في فهم آلية التفاعل الاجتماعي وتحليل الظواهر الاجتماعية، ومن ثم حل المشكلات الاجتماعية، والمصلحة التحررية التي هي مصلحة تقوم على منفعة الإنسان المتأثرة من فهمه لماهيته وعلاقته بذاته وبالخارج الإنساني والطبيعي، نغية التحرر من هيمنة القسر الأدائي الطبيعي أو النسقي السياسي والاقتصادي أو الأيديولوجي بصورة عامة.

(1) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 359.

(2) ينظر: دونالد ماكري، ماكس فير، ترجمة: أسامة حامد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 76.

(3) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.47.

(4) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص 146.

وهذه التصنيفات الثلاث، تجعل القيم المقابلة لها منشطرة كذلك إلى ثلاثية: (العلم والأخلاق والجمال - الفن) وهي تتوزع بدورها على العوالم الثلاث. بمعية المعارف. يقول هابرماس: "إنَّ تعيين حدود الميادين المختلفة، تظهر [بالشكل الآتي]: أحدها كطبيعة موضوعية خارجية، عندما نعلم الموقف الافتراضي للملاحظ، والثاني كحقيقة اجتماعية معيارية عندما نعلم الموقف الانجازي لطرف ما في التفاعل، والثالث كطبيعة ذاتية لمن يعتمد الموقف التعبيري... هذه ضرورات الصلاحية (الحقيقة والصحة والواقعية - الحقيقة)، والتي تجعلها مقترنة ضمناً بكل فعل لغوي"⁽¹⁾. يتبين مما سبق، أنَّ لكل عالم من العوالم الثلاث معرفة ومصالحة، معايير وحقائق، مغايرة للآخر، فلا تسري معايير أحدها على الآخر، ولاتنتج المعايير في عالم ما، حقائق تنتمي إلى عالم آخر، ولأنَّ العقل فاعلية عند هابرماس، كما بينا في الفصل الأول^(*)، فذلك يجعلنا ننشئ نوعاً من التقابلات بين فاعليات العقلنة، والعوالم التي تشكل بيئتها.

عوالم - الفاعل (Actor-Worlds):

تنجسد العقلانيات بتنظيم وترشيد الفاعليات المرتبطة بالعوالم الثلاث، التي سبق وإن ذكرناها، كما هي ثلاثية السياق الهابرماسي:

1- في مقابل العالم الطبيعي، يُنتج مفهوم الفعل الأدائي؛ والذي معه أصبح هم العقل الوحيد هو إنتاج السيطرة على الموضوع دونما اكتراث بما ينتجه أو بقيمته النظرية⁽²⁾ وفي محاولة سيطرة الذات على موضوعها، ومسكه، من

(1) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 44.

(*) والبحث عن ماهو عقلائي أجدى نفعا من البحث في ماهية العقل، لأنه لايمكن وصف سلوك ما، بأنه عقلي على نحو تجريدي، بل يمكن ذلك فقط بالرجوع إلى العلاقة التي يقيمها مع سلوك آخر... فلا يوجد العقل في هذا السلوك أو ذاك، بل في العلاقة التي تفتح سلوكا ما على معنى سلوك آخر. (ينظر: فرانسوا أوالد، "هابرماس: جدلية العقل الحديث"، ص 159).

(2) ينظر: عمر مهيب، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005، ص 300.

أجل الهيمنة عليه، وتحقيق النجاحات المبتغاة منه، وبالفعالية التي تحوّل كل ما يحيط بها إلى شيء حتى العقل نفسه⁽¹⁾، وذلك يتم اليوم عبر التقنية، عن هذا السلوك، وتكمن فائدة هذه الفاعلية في القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات، مروراً بتفسير الحوادث واختبارها، تجريبياً⁽²⁾، وبذلك يمثل الفعل الأدائي، براكسيس السيطرة على العالم الطبيعي الخارجي، وهو بتوجهه نحو الطبيعة ينقسم إلى قسمين: الأول: التقنيّ - الأدائي، والثاني: التحريبي، والأول يتوجه موضوعه نحو الواسطة في السيطرة، وذلك خيار الفاعل، والثاني موضوعه ماهو كائن ومتحقق في العالم الموضوعي وما يمكن أن ينبثق عنه⁽³⁾، فالأدائي هو فعل لإمكانيات وشروط التحقق، واقصد هو ما يبحث في كيفية التطبيق العلمية كسلوك سيطرة على الطبيعة، بينما الفعل التحريبي هو فعل لاحق إذ إنّه يتعلق بما تنتجه الطبيعة، وذلك عكس الأدائي، بما تنتجه التقنية - عبر الذات التي تطمح إلى السيطرة على العالم الخارجي.

2- في مقابل العالم الاجتماعيّ، تتجلى فاعليتين عقلائيّتين:

أ- الفاعلية الاستراتيجية، هي فاعلية تنافسية تهدف إلى قمع أفعال الآخرين، ومحاصرتها بغية التفوق عليها، وهي قد تتجلى على شكل نقاشات صريحة، يهدف المشاركون فيها إلى التغلب على الآخر، أو مضمرة عبر أفعال تنطوي على الخداع أو التحريف الایدیولوجیّ، وذلك كله يهدف، بطبيعته، إلى النجاح، والسيطرة،⁽⁴⁾ وتلك السيطرة ومنطق الرّبحيّة والنجاح، قد يحصل داخل الأنساق الاجتماعيّة (النظم الاجتماعيّة: الاقتصاد، السياسة...) وخارجها، والخارج هو مجموعة

(1) ينظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحدث، ص 522.

(2) ينظر: ايف جونريه، "يورغن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا، تحرير: جان فرنسوا دورتيي، ص 159.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 376.

(4) ينظر: غالي حسين دواجي، "الفاعلية التواصلية عند هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، اللغة والمعنى، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010، ص 293.

العوامل المعاشة الذاتية الإنسانية التي هيمن عليها الفعل الاستراتيجي بواسطة تلك النسقية.

ب- **الفاعلية التواصلية**: يرى هابرماس أن الفاعلية الأدائية- الاستراتيجية، تجاوزت مديات موضوعها وهو الطبيعة، والهدف نحو النجاح والسيطرة، لتحاول أن تهيمن على موضوع الإرادة الحرة - الإنسان، بعوالم الذاتية الخاصة وتجاربه التشاركية مع الآخرين، والتي تتركز إلى التفاهم، لا إلى الربح والنجاح والسيطرة، على ذلك يوجب هابرماس الانعطاف بمسار العقلنة نحو درب من التواصلية بين الذوات الفاعلة الاجتماعية (الفاعلية التواصلية)، أو المشاركة البينذائية في نقاش- تداولي، يهدف نحو فهم السلوكيات المتحصلة بين أفراد المجتمع⁽¹⁾، والذي إن حصل، مع هذه السيطرة للعقلانية الهادفة نحو النجاح، فإنه سيكون مشوهاً وغير صحيح، وما أن يحصل "تكييف الأشكال الاجتماعية للإنتاج [العمل] والتداول [التفاعل] مع تقدم التقنيات العلمية، فإن ذلك يجعل أمر شكل النشاط واحداً مسيطراً. إنه تحديداً الشكل الأدائي"⁽²⁾.

3- ويمكن إضافة فاعلية التأمل أو التحرر⁽³⁾، والتي لا يشير لها على حد علمنا، أغلب الباحثين الذين ناقشوا الموضوع، والتي يعطيها هابرماس صفة المعرفة التأملية، والتي لا تشير نصوصه إلى فاعلية منفصلة لها، إلا كنقد وتحرر، ينتهجه هابرماس لإعادة هيكلة الفلسفة، وهذه الفاعلية بقدر ماتتضح منفصلة فهي

(1) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ص 148-149.

(2) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 1، 2006، ص 58.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 249 وما بعدها. وإن كان هابرماس غير واضح في موضوع هذا الضرب من المعرفة- الفاعلية- العقلانية، لأنه يردفه بالممارسة التواصلية تارة، وأخرى يجعله مستقلاً كمعرفة، وما نلاحظه هنا، أن التأمل أو النقد هو بحد ذاته فاعلية تتجلى في ضربي العقلانية السابقين كتحرر ونقد من جهة، وإعادة بناء ملاصق للفعل التواصلية من الجهة الأخرى.

متصلة من الجانب الآخر بكونها تنمهي داخل الفاعليتين الأولىتين ضمناً وتتماهى الفاعليتين فيها انعكاسياً، وهذا هو مشروع النظرية النقدية الهابرماسية، وهنا ينقسم الفعل التأملي إلى قسمين هما: **النظري والذاتي**، ويقصد بالنظري البحث في شروط تحقق المعارف، ونقدها، وكشف زيفها، والتأمل الذاتي ينعكس على الذات ليحوّلها إلى موضوع لذاتها، ليكشف فيها مواطن الأدلجة والتشويه، واللاشعور المسيطر على الذات⁽¹⁾. ومهمة هذه الفاعلية، ومن خلال النقد، أن تكشف هيمنة العقل الأداتي عبر التقنيّة، أو هيمنة الأنساق عبر الايديولوجيات الأخرى، في سبيل دعم مشروع التواصل وتحريره وعدم إبقائه مشوّهاً⁽²⁾، من أجل أن يحقق غايته الإنسانية الأساسية وهي الفهم، وتحويل هذا الفهم من غاية للتأمل الذاتي والنظري، إلى أداة ووسيلة، لتحقيق الإجماع، عبر النقاش والحوار بين الأفراد المتواصلين. وبذلك تمثل فاعلية التأمل والتحرر وسيلة لكشف ظاهرة الادلجة والانفكاك منها. «ووفقاً لهابرماس، [إن] ظاهري السيطرة والايديولوجيا، كظاهري التحرر ونقد الايديولوجيا، يأخذان وضعهما تماماً في مجال الفعل التواصلية^{(3)(*)}، لكن فصلنا لهذا النوع من الفاعلية هو تحليلي لغرض تبيان مهمات الفعل الذاتي والاجتماعي، أكثر من كونه تمييزاً لمجال الفاعلية العقلانية، فهو يمكن أن ينعكس في الممارسة الاجتماعية برفقة التحرر مع الفعل التواصلية، وإن كنا في غيرها، مثل الأدوات أو الاستراتيجية، نحتاج دائماً إلى تأكيد انفصال مجالاتها.

-
- (1) ينظر: آلن هاو، النظرية النقدية، ص 99.
(2) ينظر: بورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 291-292.
(3) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، ص 214.
(*) وستشكل هذه المداخل في مجال التواصلية والنقدية والتأملية، مصدراً لنقد المشروع الهابرماسي، والتشكيك بوجود إمكانية الفصل بينهما، وإن كان ذلك ممكناً كنظرية. لكن من الصعب الحكم على انفصالهما في مجال ممارستهما، وإن كنا سنوظف ذلك الفصل كممارسة ذاتية (النقدية - التأملية)، سابقة للممارسة بين الذاتية في المجال التواصلية، بذلك تكون العقلنة التأملية أو النقدية ملازمة وفي بعض الأحيان سابقة للفعل التواصلية، حسب المنظومة الهابرماسية.

تتحقق هذه الفاعلية في نظر هابرماس، بتأسيسه لفكرة المجتمع العقلاني، الذي يعد الضمانة لمشروعية النقد، وإن كان هذا الضمان فيه نوع من المرجعية المتعالية لا المادية، إلا أنه يرى أن النقد مستحيل ما لم يكن بالإمكان اختبار الموقع العيني الذي نمثله إزاء بعض المواقف العقلانية؛ ولذلك يتحول هابرماس إلى نماذج مثل اللسانيات والتحليل النفسي⁽¹⁾، وهي تمثل فاعلية هذا الضرب من العقلنة.

وعلى ماسبق فلا يمكن، كما يقول هابرماس، "اختزال النشاط الاجتماعي إلى نشاط استراتيجي، إذا كانت الحياة لا تركز سوى على الملاحظة المتبادلة والجري نحو السلطة والتحكم في الأشياء، فإنه سيكون من المستحيل معرفة لماذا، من منظور المشاركين، لانستطيع التمييز بشكل دقيق إذا ما كان يسعى إلى إقناعنا بحجج وأدلة، ويلزمنا بقرارات أو يتصرف بخدع،... لكن أليست الممارسة التأملية اليومية تمكن عالم الاجتماع من استخلاص قدراته؟"⁽²⁾، والاجابة قد تكون بنعم جازمة، إلا في كونها قابلة لأن تكون معياراً أو موضوعاً واضح المعالم ويمكن الوصف بدقة.

يمكننا أن نعرض التصنيف السابق للفاعليات، عبر آليات أخرى مثل:

1- أفعال عقلانية نحو النجاح، وأخرى نحو الفهم والتحرر: فالفعل الأدائي والاستراتيجي، هو فعل ذو سلوك هادف للسيطرة والنجاح، أما التواصل فهو يهدف إلى الفهم والتفاهم بين المتحاورين كمرحلة مقدمة لحوار ونقاش يهدف إلى الإجماع، وأما التأمل (الذاتي والنظري)، فإن فائدته تكمن في التحرر من كل أشكال الوعي الزائف من جهة، وكل التداخلات غير المسوّغة بين العوامل ومعاييرها وموضوعاتها، وقد اعتمدنا هذا التصنيف في بحثنا، لأننا انطلقنا من الفاعلية بوصفها عقلنة، تشترط وجود التصنيفات الأخرى، كما هو منهج هابرماس في دراسته لنظرية التواصل.

(1) ينظر: ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والمهرينو طبقا الفلسفية، ترجمة: خالدة حامد، منشورات الحمل، ألمانيا- بغداد، ط1، 2007، ص 177.

(2) بورغن هابرماس (في مقابلة له مع كريستيان بوشندوم وريبير روشلتس) ملحق بكتاب الفلسفة والسياسة (محمد الأشهب)، دفاثر فلسفية- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص 119.

2- **الفاعلية العملية والفاعلية النظرية:** وأقصد أنه يمكن تصنيف الفاعليات الأدائية والتواصلية والاستراتيجية بكونها فاعليات عملية تهدف إلى إنتاج شيء في الخارج كوقائع وحقائق، بخلاف التأملية (النظرية والذاتية) التي قد تنتج انعكاسات ذاتية أو جوانية، تشكل الفهم ومعايير التجربة، كما أنها تحدد مكامن الخلل فيهما.

3- **التصنيف حسب المعايير القبلية والبعديّة:** إن معايير الصلاحية بالنسبة للأدائية تكمن في التحقق الخارجي التجريبي، وتتقرر الحقيقة عبر المضمون التقريري عن العالم الموضوعي، وذلك ماينتج حقائق بمقاييس تقنية- تجريبية، وهي بذلك تشكل تركيبات لاحقة للفعل بالأساس لأنها تحققت بسببه، وإن كان موضوع الفرض أو الإمكانات مع الأدائية يأخذ جانب قبلي نوعاً ما، إلا أنه يمارس مع التجربة وبمعيتها وينبثق ويتطور من خلالها⁽¹⁾، أما التواصلية فإن معاييرها تتسم بالمعايير القبلية، والتي يلزم عنها كتواصل سليم، ونقاش مجدي، إجماع متوافق عليه ومسلم بصحته ومصادقته وحقيقته⁽²⁾، وأما بالنسبة للتأملية فإن معيار صلاحيتها هو مقدرتها على كشف الزيف، عبر نوع من الصياغة النقدية، التي تنصب على ما قبل التجربة أو الفهم⁽³⁾، وكذلك الإخلاص الذاتي الذي يحقق نوعاً من الوئام بين الإنسان وذاته. إلا أن معيارية المحاجة ستجعل من العوامل كلها ضرورة الدخول في نوع من النقاش لغرض تحقيق الإجماع وبالتالي الوصول لحقائق اتفافية.

الخطاب والحقيقة بين المعرفة والمصلحة:

إن الحقائق لا تُكوّن أو تُصنّع، لأنها ليست كيانات أو أشياء في العالم

(1) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 370.

(2) ينظر: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 145-146.

(3) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 291.

الخارجي، وإنما هي ترابطات بين الأقوال على مستوى الحاجة⁽¹⁾، هكذا ينظر هابرماس إلى الحقائق؛ لذلك فهناك خطاب يعبر عن كل من موضوعات هذه العوالم، ويحتاج إلى مسوغاته، أو منهجيته لتثبيت أحقيته أو صدقه أو صحته، لمعايير ثابتة مثبتة أيضاً بشكل حجاجي- برهاني، فإمكانية الحقيقة هي في اعتبار الأخيرة موضوع لصحة العبارات، والتي "تتحقق من خلال اللغة ذاتها، لأن التفاهم اللغوي يتطلب اعتراف الذوات المتبادل بالقواعد"⁽²⁾.

يقول هابرماس: "إن الأقوال حول مجال ظاهرات الأشياء والأحداث، يمكن أن تعاد ترجمتها فقط في توجهات من أجل الفعل العقلاني الهادف، في تقنيات واستراتيجيات، أما الأقوال حول مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات، فيمكن أن تعاد وترجم فقط في توجهات من أجل الفعل التواصلي إلى المعرفة العملية، المصالح التي توجه المعارف، تحافظ على وحدة النسق الخاص للفعل والتجربة في مقابل الخطاب... ذلك أن الشروح السببية (التي تعتمد على المعرفة التجريبية التحليلية) يمكن أن تحول أساساً إلى معرفة قابلة للتحويل تقنياً، وأن الشروح السردية (التي تعتمد على معرفة هرمينوطيقية) يمكن أن تحول إلى معرفة عملية... ومصلحة المعرفة المحررة وتدمير القبلية الموهومة... يكون لها حالة مستتبطة، وهي تضمن علاقة المعرفة النظرية مع براكسيس الحياة أي مع مجال الموضوعات، وتنشأ [تلك العلاقة] ضمن شروط تواصل مشوّه نسقياً، وضمن شروط قمع مشرعن ظاهرياً... والتجربة مع الطبيعة الموهومة، هي بصورة خاصة تأملية، وتتشابك مع فعل إلغاء أشكال القسر المرتبطة بالطبيعة الموهومة"⁽³⁾؛ وبسبب ذلك "لم يعد بوسع أحد الوصول إلى حقائق نهائية وقارة، يجب الاستعاضة عن ذلك باللجوء إلى حقائق متوافق عليها، يؤدي الحوار دوراً مركزياً في بلورتها إن لم يكن السبيل الأخير"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 377.

(2) يورغن هابرماس، "حول نظرية المعرفة عند نيتشه"، ص 79.

(3) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 378-379.

(4) حسن مصدق، "فلسفة التواصل في عصر التقنية: يورغن هابرماس في مواجهة كارل ماركس ومارتن هايدغر"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، التواصل: نظريات وتطبيقات، إشراف محمد عابد الجابري، ص 159.

ويتضح معنى النصوص السابقة من فهمنا لحقائق العوالم ثلاثة. فهي بداية ترتبط بما نقوله، أو بخطابنا تجاه تلك العوالم، فمانقوله عن العالم الطبيعي يشترط فيه الدقة والحقيقة الموضوعية، بينما الحقيقة في العوالم الاجتماعية ترتبط بأقوالنا التي يمكن أن تمثل صحة ما متفق بشأنها كمعايير يمكن أن يلجأ لها، وتمتلك الصفة العمومية والشاملة من الحد الذي يجعلها قابلة لأن تطبق على كل أفراد ذلك المجتمع، أما المعرفة المتعلقة بالعالم الذاتي، والتي يوكل لها مهمة التحرر، فنتج حقيقة ترتبط بأقوال تحاول كشف الهيمنة الأيديولوجية ومحاولة نقدها ومن ثم الخلاص والتحرر منها.

مما سبق يتوجب أن نسبر غور كل واحد من ضروب الفاعلية (الأدائية والاستراتيجية والتواصلية والتأملية) وأن نكشف دور كل واحدة منها، وموضوعه، وأثره، من أجل إيضاح أساس العقلانية التواصلية عند هابرماس، والقادرة على إنشاء نوع من التوازن مع الفاعليات الأخرى، وتعد مخرجاً من أزمات الحداثة، التي عرضناها سابقاً، الذاتية والعقلنة الاجتماعية القسرية، والأدائية - التقنية التي نتجت عن العلموية.

وقد وجدنا تقابلات جدلية متماثلة أو مكررة بأسلوب آخر، في فكر هابرماس، فمن خلال عرضنا لأزمات الحداثة، في الفصل السابق، لاحظنا ثلاثية (الذاتية والأدائية والتقنية - العلموية)، وهنا نتكلم عن عوالم ثلاث، ارتبطت بها مصالح معرفية تشابه هذه الأزمات، وحينما يرد ذكر التواصلية فإنها بالتأكيد تخرج عن كونها أزمة في الحداثة، وتأسس وتموضع كمخرج لأزماتها (أي الحداثة) وشكل جديد من العقلانية. إن ترتيب الفاعليات هذه مع عوالمها ومصالحها ومعارفها، إنما هو استنتاج لترانبيات نصوص هابرماس، ونسقيته، ولم تكن صريحة بهذا الشكل؛ ولذلك وجدت الضرورة في تنسيق العمل الفلسفي المنتج لهابرماس، على هذا الشكل، لأنه سيكون، بمنهجية، أجدى نفعاً وأوضح مقصداً.

إن الكلام عن فاعليات ثلاث هو، بجانبه الثاني، كلام عن عقلانيات ثلاث لكنها ترتبط لدى هابرماس بالتحديد الذي يقيمه لها كموضوع وطريقة في إنتاج

المعرفة وعن عالمها الخاص وتلك هي عقلنة ذلك الفعل. فالفعل الأدائي يتماثل مع عقلانية أدائية منحصرة بإنتاج معرفة متعلقة بالعالم الموضوعي، والفعل التواصلية يتماثل مع عقلانية تواصلية منحصرة بإنتاج المعرفة التأويلية التفاهمية والتي تتعلق بالعالم الاجتماعي، والفاعلية الثالثة والتي لا نجد لها ذكر منفصل بدقة، كفاعلية، بل كمعرفة وعقلنة من نوع خاص، هي التأملية والتي تنحصر بإنتاج معرفة نقدية تحررية، متعلقة بالعالم الذاتي داخلياً وخارجياً (العوالم الأخرى)، وهذه العلاقة الأخيرة تهدف إلى إتمام العقلنات الأدائية والتواصلية بتحديد معالمها وشروطها ونقد انحرافها وتشويهها وممارستها.

العوالم الثلاث	المعارف الثلاث ومصالحها	الفاعليات الثلاث والعقلانيات الثلاث
العالم الموضوعي	تقنية - علمية	الفعل الهادف نحو السيطرة - العقلانية الأدائية
العالم الاجتماعي	هرمنوطيقية - عملية	الفعل الهادف نحو التفاهم - العقلانية التواصلية
العالم الذاتي	تأملية - تحررية	الفعل الهادف نحو التحرر - العقلانية التأملية

جدول (2)

يوضح النسق الهابرماسي للعوالم والمعارف والفاعليات وعقلنتها

وسأناقش الفاعليات الثلاث بمعية العقلنات، وهما وجهان لفكرة واحدة (الأدائية والاستراتيجية كفعل هادف نحو السيطرة والنجاح، والتواصلية كفعل هادف نحو التفاهم)، أما الفاعلية التحررية أو التأملية، فلا نفصلها كموضوع مستقل لأنها تتجلى في إتمام عقلنة الفاعليات الأخرى، ولا مسوغ لجعلها منفصلة إلا تحليلياً، كما ذكرناها آنفاً، وبما أن الفاعلية لدى هابرماس تقابل العقلانية فإننا سنلجأ في بعض عبارتنا إلى تسمية الفعل بالعقل والعكس كذلك.

المطلب الثاني

الأفعال الهادفة نحو السيطرة والنجاح:

أ- الفعل الأدائي Instrumental action:

- الأدائية، من تأسيس الأنوار والوضعية إلى نقد فرانكفورت:

يحدد كل من هوركهايمر وأدورنو (في كتابهما: جدل التنوير) العقل الأدائي بأنّه العقل الذي يهدف إلى معرفة الطبيعة بغية السيطرة عليها، وتطوره ليهيمن على الإنسان⁽¹⁾، ويران أنّ التنوير بهذه المهمة وبأدائية العقل المنتجة بسببه قد انحرفت مسيرة العقل التنويري من طارد للأسطورة إلى جاذب لها ومعتمد عليها، مايعني أنّ عقل التنوير قد اكتشف نفسه في الأسطورة وذلك للسمة الشمولية والكونية التي يتصف بها العقل الأدائي⁽²⁾؛ وبذلك فالتنوير يفني ذاته بذاته، أي أنّ مشروع التحرر الإنساني الذي يقوده التنوير، ينتفي بقيد العقل الأسطوري الأنواري الجديد المتجلي في العقل الأدائي، إذ إنّ التنوير بممارسته النقد للأساطير راح ينزع نحو جمع الأساطير وكشفها ومن ثم رفضها ونقدها، وتحول ذلك المنهج بمثابة المعتقد⁽³⁾؛ لذلك يرى هوركهايمر وأدورنو أنّ التنوير قد تحول فـكـر تقدميّ وتحريريّ إلى أسطورة تخفي السيطرة والهيمنة، وذلك عندما تحول العقل إلى أداة للسيطرة على الطبيعة والإنسان والعقل بصفته هذه هو العقل الأدائي أو التقنيّ، والذي يقوم على أسس التكميم والقياس والموجه نحو النفعية العملية البحثية⁽⁴⁾، «هكذا تصبح الأسطورة تنويراً، والطبيعة موضوعية، ثم أنّ الناس يدفعون فائض قوتهم بالتحول إلى غرباء عمن يمارسون عليه هذه القوة. والتنوير يتصرف إزاء

(1) ينظر: هوركهايمر وأدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص 25.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 27.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 28.

(4) ينظر: كمال بو منير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، ص 13.

الأشياء تصرف الدكاتاتور إزاء الناس. إنَّه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم⁽¹⁾. هذا هو الرافد الأول، حسب تشخيص النظرية النقدية- الجليل الأول، للفعل الأدائي، أما الرافد الثاني فهو الوضعية بشقيها التقليدي والمنطقي- التحليلي.

تطورت الوضعية، بعد كونت، من كونها ذات منحي تحقيقي تاريخي (مع قانون الحالات الثلاث)، إلى الانعطاف التي حققتها بنظرية المعرفة المعاصرة (مع الوضعية المنطقية)، التي جعلت من معيار التحقق هو المعيار الأساس والفيصل، بين ماله معنى وماهو خالي منه⁽²⁾، وتظهر هذه الانعطاف بجانين: الأول، نقدها للمعارف الأخرى وتخليها عنها، وحصرها للمعرفة الصحيحة بالمعرفة العلمية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إبرازها لأهمية المنعطف اللغوي، الذي تحقق مع فتجنشتاين، والوضعيون المناطق من بعده، اهتموا بالمشكلات الفلسفية للغة، ومنطقها الرمزي، عبر منهجهم القاضي بالتحلل الخبرة إلى قضايا أولية، بحيث يقابل كل منها، تحقق فعلي في الخارج والخبرة الحسية نفسها، فمعنى القضية ومفهومها، ماهو إلا طريقة امتحانها للتحقق من صدقها أو كذبها⁽³⁾، ولا يهمنا هنا إلا الجانب الأول، الذي يتمحور حول حصر المعرفة بالعلم.

تتضح معالم وصفات هذه الوضعية المنطقية المعاصرة بما يأتي:

1- عقلانية منظور إليها بأنها تعارض اللاعقلانية، فلها وحدها، الحق في أن تنسب نفسها إلى العلم، أو تملك قيمة المعرفة، وكذلك السيقين في أن أدوات المعرفة التي تستخدمها علوم الطبيعة والرياضيات هي وحدها الأدوات المشروعة.

2- توجيه مضاد للميتافيزيقا، متولد عن الرأي القائل: إن الأحكام التي يقال عنها بأنها أحكام ميتافيزيقية لا تخضع لشروط المراقبة التحريية.

(1) هوركهايمر وأدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ص 30.

(2) See: Ayer, Language, Truth, and Logic, Victor Gollancz LTD, London, 1956, p.2.

(3) ينظر: فاروق محمود الدين، إشكالية المنهج الفلسفي في الخطاب النقدي التشكيلي المعاصر، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2009، ص 58-59.

3- نزعة علميّة، أي الإيمان بالوحدة المنهجية للعلم، والاعتقاد بأنّ الفرق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان هو عدم نضج الأخيرة، والتي تقترب مع مرور الوقت نحو أُنموذج العلوم الطبيعيّة.⁽¹⁾

وهذه الصفات تعكس مفهوم العقل الأداتيّ، فهو عقل قد تطور بمزيجية العقل التنويريّ- الذي أنجز استقلاليّة الإنسان والسعي إلى تحرره- والوضعيّة بإنكارها لآية معرفة تقع خارج حيز العلم التحريبيّ، ومن ذلك يسلط فلاسفة فرانكفورت النقد على هذا النتاج، ولاسيّما هوركهايمر وأدورنو، فهما يبدآن رؤيتهما النقدية تجاه "التنوير كظاهرة تسلطيّة شموليّة، والذي بدافع السيطرة على الطبيعة وتحرير الموجودات الإنسانيّة من الأسطورة، ينتهي التنوير بإخضاع الموجودات الإنسانيّة ذاتها، لحاكم مجهول غير شخصيّ من العلاقات الماديّة، وهذا نوع جديد من الاغتراب مهد السبيل إليه العقل الأداتيّ، الذي اخترق العلم وتخلله [عبر الوضعيّة] والذي رد أو اختزل كل شيء إلى معرفة تكنيكيّة"⁽²⁾.

قام هابرماس بإعطاء تشخيص تاريخيّ مختلف للوضع السيّاسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ عن ما وضعه هوركهايمر وأدورنو بشكل كبير، وعلى الرغم من أنّه لم ينتقداهما بصورة علنيّة إلّا بعد عقدين من وفاتهما، فإنّه آمن بأنّ تفسيراتهما أحاديّة ومتشائمة، وأنّ تصورهما عن جدل التنوير يفتقر إلى التبرير التحريبيّ والتاريخيّ وإلى التماسك المفهومي⁽³⁾، وذلك التشخيص هو التفريق بين إنتاج التنوير، وانحراف مسيرته، وبين العقل الأداتيّ ومشروع التواصل والتحرر الذي هو ما يجب أن يمثل المنهج التنويريّ وإنجاز مشروع الحداثة.

ينتقد هابرماس النقد الذي سجله كل من هوركهايمر وأدورنو على العقل الأداتيّ "حيث انتهيا إلى تحديد العقل بشكل عام بالعقل الأداتيّ، لكن العقل الأداتيّ

(1) ينظر: لسزيك كولاكوسكي، "الملامح المعرفيّة والإيديولوجية للوضعيّة المنطقية"، ضمن كتاب الحداثة الفلسفيّة: نصوص مختارة، إعداد وترجمة: محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 311-312.

(2) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص 117.

(3) See: James Gordon Finlayson, Habermas-very short introduction, Oxford University press, London, 2005, p9.

قد صنع ليؤدي دوراً إيجابياً في التاريخ كما (مع الماركسيّة) (*)، أو دوراً سلبياً كما مع (النظرية النقدية) والنتيجة هي شيء واحد بعينه: كلاهما صور وأشكال... للذات، حيث علاقة الذات المنعزلة أو المفردة بشيء ما في العالم الموضوعي، يكون ممثلاً ومؤثراً، ومثل هذا التصور يدرك فقط في العالم الموضوعي، بوصفه وسائل من أجل الذات، والعقل بوصفه، أداة للسيطرة عليه⁽¹⁾، بل وانتقد نقدهما للوضعية والتحليلية أيضاً، وإن كان له موقف نقديّ تجاهها، فهو يرى أن فلسفة اللغة التحليلية (كجزء من أدوات الوضعية المنطقية التحليلية)، بنقدها لأنموذج الذات/ الموضوع في فلسفة الوعي وشجبها المدخل المباشر لظاهرة الوعي، واستبدل المعرفة الذاتية الحدسية، والتأمل، أو الاستبطان بإجراءات لا تحتكم إلى الحدس وتقديمها لتحليلات بدأت من تعبيرات لغوية أو سلوك ملاحظ وانفتحت على الاختبار البينذاتي، قد أسست للخروج من أزمة الذاتية أو فلسفة الوعي.⁽²⁾

إن السبب الجوهرية في تفسير انسداد الطريق أمام النظرية النقدية ولاسيما في تفسيرها لمعنى العقل، فهو "يعود إلى أن هوركهايمر وأدورنو تحت ضغط تأثرهما بنيتشه، وبتركيزهما على انحراف مسيرة العقل الذي تهاوى مع العقل الأداتي الضيق [فهما حسب هابرماس] لم يباليا بالآثار والأشكال الموجودة والدالة على معقولة تواصلية... تلك هي نقطة ضعف النظرية النقدية في فترة جدلية التنوير، والحل للخروج من الأزمة، في نظر هابرماس، يكون ببذل جهد جيد لمراجعة النظرية من وجهة نظر سوسيولوجية"⁽³⁾، وبالعد السوسيولوجي هو انعكاس الفاعلية العقلانية نحو نوع من التواصل الذي غرضه التفاهم بين الذوات؛ وبذلك يشكل التواصل درباً للخروج من أزمة الأدوات.

(*) ذلك أن ماينظم علاقة الإنسان بالعالم الخارجي حسب ماركس هو فاعلية الإنتاج أو العمل، وبذلك فإن ماركس نفسه أيضاً يختزل كل ضروب العقلنة الأخرى بفاعلية واحدة هي الذاتية الإنتاجية- العمل.

(1) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص 212.

(2) See: Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p3.

(3) محسن الخولي، التنوير والنقد: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009، ص 227.

إنَّ نقد هوركهايمر وأدورنو، بل وحتى ماركيز، للعقل إنّما هو من أجل
 "جعل العالم مكاناً أكثر عقلانيّة من خلال النقد، إلّا أنّ العقل تلك الأداة
 المعيارية، التي كان عليهم أن يستخدموها، غدت أداة للقمع"⁽¹⁾ ويعتبر هابرماس
 أنّ هوركهايمر وأدورنو قد غرقا في تناقض العقل مع ذاته، وأنّهما قد قصرا المعرفة
 التي يصوغوها في كتابهم جدل التنوير على تأكيد انحراف العقل ومن ثمّ انهزامه في
 تحقيق المصالحة الفعلية، وبذلك بقائهما في مستوى الفكر المجرد ولم يبحثوا في
 الآثار الدالة على العقلنة الاجتماعية ولاسيّما التواصلية، وبذلك فهما لم يحلّوا
 العقل الموضوعي⁽²⁾. وعليه فكيف سنتعلّق؟ وكيف سنعمل عقلانياً؟ مع ما أنتجه
 هذا النقد فرانكفورتىّ بجيله الأول، بكشفهم للعقل بكل تجلياته على أنّه عقل
 قمعيّ تسلطيّ - أداتيّ!! أليس الأمر شبيهاً بالتناقض المنطقيّ؟ تعقل بلا عقل!

خاض هابرماس، في مواجهة ماسبق، "معركة على جبهتين: حماية العقل من
 التشكك المطلق، وحمايته من الأدوات الصرفة"⁽³⁾، وذلك عن طريق كشف
 تعقيدات العقل وتنوعاته بتنوع موضوعه وعالمه، ومن ذلك أنتج فكرته ذات
 المصالح والمعارف الثلاث.

من ذلك يعود هابرماس إلى أصل معايير النظرية النقدية ليؤسس لها من
 جديد، بتخليصها من هذا الاختزال للعقل وفاعليّاته بوصفه عقلاً أداتياً، إلى عقل
 أرحب وأوسع هو العقل التواصليّ المبنيّ على وساطة تحررية، من خلال شروط
 صلاحية نقاش خالٍ من كل أشكال القمع أو الهدفية الرهيبة التي تساوقت مع
 العقل الأداتيّ، بالرغم من حاجتنا للعقل الأداتيّ - التقنيّ، إلّا أنّه يجب أن لا يتعدى
 حدود عالمه الخاص، وهو العالم الطبيعيّ.

وعلى ذلك يجب تخليص الممارسة العقلانية من الذاتية التي تتقلب حولها،
 وإيجاد مخرج لها من الانحصار بالأداتية، وذلك يتجسد حقيقة، عند هابرماس،
 بشطره لفاعلية العقل حسب موضوعها، (العالم الطبيعيّ والعالم الاجتماعيّ) وذلك

(1) ألن هاو، النظرية النقدية، ص 88.

(2) ينظر: محسن الخولي، التنوير والنقد: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، ص 228-229.

(3) ألن هاو، النظرية النقدية، ص 298.

نحو عقل يخرج عن بؤرة الأدوات التي حُصر مفهوم العقل فيها. وهو لا ينكر أن العقل الأداتي هو نتاج التأسيس الأنواري، لكن يجب أن لا نحدد فاعليته فيه فقط، ونبقى أسيرين للذات ومنطقها، يقول هابرماس: "تبدو الأنا الواضحة التي عقد عصر التنوير كل آماله عليها، مجرد بؤرة صلبة عنيدة للعنف والإخفاق، وفي الوقت ذاته سيتحول حتى النظام العلمي شأنه شأن أي فكر ثقافي معرفي،... في نهاية المطاف إلى مجرد عضو من أعضاء الطبيعة نفسها، حيث لا يلعب العقل هنا سوى دور أداة للتكيف، بدلاً من أن يصبح مفتاحاً أساسياً للتحرر"⁽¹⁾. ومن ذلك يجب أن نفهم أن العقل الأداتي "الذي تحكمه القواعد التقنيّة - والذي يترتب عليه نتائج متوقعة، هذا التوجه الأداتي نحو الأشياء، والذي يشكل أساساً للعلم - لا يرى الأشياء إلا بوصفها موضوعات يمكن التلاعب بها، وهكذا إذا ما مضيت في نزهة إلى الغابة، وفي ذهني مثل هذا الموقف، فإثني لا أرى سوى مكان يمكن أن تبنى فيه البيوت أو يمكن أن تقطع فيه الأشجار لصنع الورق، بدل أن أرى فيه من جمال طبيعي"⁽²⁾، فهذه معرفة ذات هدف عقلائي، موجهة نحو العالم الموضوعي، الخارجي، الطبيعي، وهذه المعرفة التي "ترسخ الفعل العقلائي الهادف والمحكوم بالنجاح، في محيط متموضع ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن"⁽³⁾ هي المعرفة الأدواتيّة، ومن كل ماسبق ينتج ضرب العقلائيّة الأول وهو العقلائيّة الأدواتيّة التي "تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف محددة غير خاضعة لطابع قيمّي أو أخلاقيّ تفاعليّ، وتتمظهر هذه العقلائيّة بخاصة في تعامل الإنسان مع الطبيعة، وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة"⁽⁴⁾، وبدلاً عن اختزال العقل بدلالة الأدواتيّة يكون هنالك شطر آخر هو العقلائيّة التواصلية التي مهمتها خلق الفهم التداوتيّ بين الأفراد المتفاعلين اجتماعيّاً، وعدم حصر العقل بفاعليّة واحدة ومن ثم صب النقد عليه واستبعاده لأنّه مثل الصورة الأدواتيّة.

(1) بورغن هابرماس، "تيودور أدورنو"، ص 36.

(2) ألن هاو، النظرية النقدية، (الملحق) ص 311.

(3) بورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 162.

(4) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 87.

- التقنية والايديولوجيا الأداتية: اللوثيان الجديد:

الايديولوجيا بدأت تاريخياً كتسوية للسياسة، بشكل من أشكال المقدس والتراث الديني، والحقوق الإلهية، وتطورت نظرياً مع ماركس لتبين أنها قد اتخذت منحى طبقياً اجتماعياً لتسوية السلطة السياسية، ومع فيبر ومناقشته لموضوع الشرعة التي تضيفها الأيدولوجيات، وصنف الشرعية البيروقراطية والقانونية، إلى أن تجلى جزء كبير من الأمر مع مدرسة فرانكفورت ولاسيما مع ماركيز، وتجلّى بأوضح صوره مع هابرماس ورأيه في أن المجتمعات الصناعية المعاصرة، قد استبدلت تسويغات المشروعات السياسية التقليدية، بتسويغات علمية وتقنية، أي أيديولوجيا العلم والتقنية⁽¹⁾، ويعد اسهام ماركيز الأوضح في مدرسة فرانكفورت عن أيديولوجيا التقنية، فتشخيصه للعقلانية التكنولوجية ونقده للعقل الأداتي القائم على التقنية يكشف ملامح تلك الايديولوجيا، وما يهمنها هو كيف أنتج العقل الأداتي نوعاً من الأدلجة؟ ولماذا استحق النقد الفرانكفوري والذي استمر حتى هابرماس؟ وإن كان الأخير يجعل لهذا العقل مكانة خاصة، ويحدده بإنتاج معرفة خاصة بعالم معين، له نتائجه المعتمد عليها، إلا أنه كذلك ينتقد إيجاده لنوع من الايديولوجيا التقنية التي بدأت تحل محل الايديولوجيا السياسية - الاقتصادية.

إن الايديولوجيا التقنية- العلمية قد أنتجت بسبب التطرف الوضعي الذي أعطى الفرادة في تملك الحقيقة للعلم، وإنشائها(الوضعية) بذلك العقلنة التكنولوجية، فالوضعية "كانت وراء عملية تبرير العقلانية التكنولوجية وبالتالي قامت بعملية تبرير السيطرة التي أصبحت تمارس على الإنسان"⁽²⁾، كما و"تؤكد تعليقات هابرماس على أن الايديولوجيا في المجتمعات المتطورة المعاصرة، لم تعد تؤسس على اقتصاد السوق ومبدأ التبادل العادل، الذي كان علامة مميزة للبرالية في القرن التاسع عشر، والتغير أو التحول عن الرأسمالية المبكرة، إلى وضع حيث تتدخل الدولة لتنظيم العملية الاقتصادية، وزيادة الرخاء العام. بممارسة أيديولوجيا

(1) ينظر: محمد سبيلا، الايديولوجيا: نحو نظرية تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت،

ط1، 1992، ص 61.

(2) كمال بو منير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 85.

التبادل المتساوي، وتدعو إلى شكل من شرعية ومصادقية القوة السياسية، وهذا وجد في نوع من الوعي التقني، الذي ينشر النتائج العلمية، ويرر ممارسة القوة كما لو كانت مشكلة لقرارات تكنولوجية(*)، فمن الأفضل تركها للتكنيكين، هذا النوع الجديد من الايديولوجيا منبثق أو متجذر في التكنولوجيا والعلم⁽¹⁾، وهذا ما ناقشنا جزء منه في موضوعه التكنوقراطية، إلا أن الجانب الآخر الذي نسلط عليه الضوء في مقصدنا الحالي إنما هو الايديولوجيا كتقنية.

يعد هابرماس الوضعية بأنها: "تعبيراً عن ذلك الجناح إلى تخنيط العلم، لدرجة يتحول معها إلى إيمان جديد واثق من قدراته الهائلة على تقديم أجوبة لكل الأسئلة المطروحة، وإقتراح حلول ناجعة لكل القضايا، أما النزعة التقنية فهي الجناح إلى اعتبار التطبيق العلمي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بأن يقدم المجتمع، بل إنها تنظر إلى التقنية نظرة أدائية محولة إياها إلى وسائل محايدة قوامها التوظيف العلمي للمعرفة العلمية، متناسية أن التقنية تحول الإنسان نفسه إلى وسائل وأدوات وتضع طاقته الإبداعية والتحررية بهذا المعنى تكون ايديولوجيا"⁽²⁾. فقد ساد الاعتقاد فترة ليست باليسيرة من الزمن "بأن التقنية خلاص الإنسانية من جبروت الطبيعة، وآفاقها، واستحكمت هذه النظرة، عندما استطاع الإنسان أن يخطو درجات لا بأس بها، أهله للسيطرة على كثير من الظواهر الطبيعية، الأمر الذي سمح له بتوسيع حريته، وتحسين قدرته،... لكن التقنية ما لبثت أن أصبحت طوفاناً، يجرف كل مايلقاه، عندما نزعّت من الإنسان آدميته وأغرقتة في أوحال الاغتراب، وجعلت منه دمية بين أنياب الآلات ومخالبها"⁽³⁾. لكننا يجب أن نلتفت، جيداً، إلى أن العقل الأدائي إذا ماتحوّل موضوعه من الطبيعة إلى الإنسان، فإنه قد يتقنع بقناع العقل الاستراتيجي من أجل الهدف السيطرة والهيمنة عن

(*) يفصد من التكنيك هنا، الذاتية التي تعتمد على الإرادية والقرارية الشخصية.

(1) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص 210.

(2) عينا يونس، "مسألة التقنية: نموذج هايدغر وهابرماس"،

<http://www.facebook.com/topic.php?uid=275787835191&topic=11661>

(3) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 97-98.

طريق التغلب والخداع، أو التضليل للآخر في سبيل تحقيق نجاح الفاعل الاستراتيجي. بذلك فالتقنية تشكل وجهتين، إحداها أداة للإنسانية وسلوك لها، والثانية هي وسيلة للسيطرة على الإنسان وتحويله أداة لها، «فالتقنية بعدما كانت وسيلة للتطور والازدهار، وأداة في يد العقل لإعلاء الحياة، أصبحت فجأة أداة تعمل من أجل الموت والخراب، وهو الاحتمال الذي تحقق بالفعل في الجزء الأكبر من تاريخ البشرية... التقنية لم تؤثر فقط على الوجود [الإنساني]... بل وصلت إلى ذروة النقاش فيما يمس الجانب البيولوجي والتحكم بصفات الإنسان»⁽¹⁾. ويصف بول ريكور الايديولوجيا التقنية بأنها تختزل الفعل إلى عمل، والعمل إلى فعل أدائي، والأدائي إلى تقنية تبطل عملنا، ويصبح العلم الذي يبحث في الكائن البشري ميداناً للعلوم الطبيعية لا أكثر⁽²⁾، ويرى هابرماس كما يورد ذلك ريكور «أن هنالك ما يتعرض للكبح في هذا التأويل، [إذ] تُخفي القراءة الصناعية للنشاط البشري بُعد التأمل الذاتي»⁽³⁾.

الفعل	←	العمل	←	الأدائية	←	التكنولوجيا	←	الايديولوجيا التقنية
-------	---	-------	---	----------	---	-------------	---	----------------------

مخطط (ب)

التحول من الفعل إلى الايديولوجيا التقنية

والإشكالية الكبرى في التقنية هي أنها بالقدر الذي تنعكس فيه على الانحياز الادواني والآلاتي، كالانترنت والكومبيوتر في عصر المعلومات، والتقدم العلمي وتقنيات السيطرة الأخرى، فإنها أيضاً قد تطورت وتغيرت إلى شكل آخر يجعلها تشابه اللوثيان الهوبزي في السيطرة على كل شيء، إلا أن هذه السيطرة-

(1) إبراهيم احمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ط1، 2006، ص 118.

(2) ينظر: بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2002، ص 312.

(3) المصدر نفسه والصفحة.

الايديولوجيا، لا تنجز بالشكل المخيف والمؤدي، فعلاً، إلى غياب الإنسان وموته،
إلا مع دخول الفاعلين الاستراتيجيين في لعبة التقنية، فمع الفعل الاستراتيجي
تشكل تقنية وأيديولوجيا يصعب التحرر منها أو القضاء عليها.

يقول هابرماس، مستعيذاً نقد ماركيز للعقل التقني: ⁽¹⁾ «إنه ربما كان مفهوم
العقل التقني ذاته أيديولوجيا، وليس استعمال التقنية بدءاً، إنما التقنية ذاتها: هي
سيطرة على الطبيعة والإنسان، سيطرة منهجية، علمية، محسوبة، وحاسبة، وليست
الأهداف المتعينة للسيطرة ومصالحها (لاحقة) وتملي إرادتها من خارج التقنية، بل
تدخل في تكوين الآلة التقنية ذاتها، التقنية على الدوام مشروع اجتماعي- تاريخي،
يسقط فيها ما يريده المجتمع والمصالح المتحركة فيه... مثل هذا الهدف من
السيطرة (مادي) وينتمي إلى حد ما إلى صورة العقل التقني ذاته»⁽¹⁾، وتحلّى
أيديولوجيا التقنية - حسب هابرماس - بمجرد انعكاسها على المجال الاجتماعي،
عبر نسقيتها القسرية التي اقتضت أغلب مجالات الحياة، أو عبر المتحكمين بها. إن
مجالها الأساس هو الطبيعة فقط؛ لذلك نبذه يركز في البحث على انعكاس العقل
الأداتي في شكل جديد من الترشيده، والمراقبة، والضبط، والتقييد للسلوك الإنساني،
عبر أنساق داخل الحيز الاجتماعي، يقول هابرماس: ⁽²⁾ «تخرق الأيديولوجيا الجديدة
إذن المصلحة التي ترتبط [بالحيز الاجتماعي]... هذه المصلحة التي تمتد إلى الحفاظ
على التشارك الذاتي [البينادي] للتفاهم، كما إلى إنتاج تواصل خال من
السيطرة... [وهذا يؤدي إلى] اختفاء المصلحة العملية خلف توسع قوة التحكم
التقني»⁽²⁾.

أعود هنا لتأكيد ما تبنيته من تفسير لعلاقة الإنسان بالتقنية، وهو أن التقنية،
بما هي تقنية، لا يمكنها السيطرة على الإنسان، إلا عبر هاجس، أقل خطراً نسبياً،
ينشق عن حاجة الإنسان المتزايدة لها (ونحن لانفي مخاطر ذلك، إنما نقارنه بغيره)،
أما الشكل الأكبر لتلك السيطرة فهو حينما يسيطر عليها العقل الأداتي - التقني،
الذي ينعكس بصورة استراتيجية مخترقة للمجال الاجتماعي - الإنساني، ليهيمن

(1) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

عليه سياسياً واقتصادياً، فتصبح الأيدولوجيا التقنية بذلك، الراهبة لشرعية تلك الأنساق والمدافعة عنها والمحافظة عليها. وذلك ماينتقده هابرماس. وبذلك نجد التسويغ المنهجيّ قد حان، للخوض في موضوع الفاعلية الاستراتيجية، كموضوع للتحليل والنقد، لأنّه من سيمارس الأدوات بأوضح صورها، بعد التقنية في العالم الاجتماعيّ.

ب- الفعل الاستراتيجيّ (*) Strategic action:

- التأسيس الفيريّ والنهائية الأدوات من جديد:

إنّ الفعل العقلانيّ الهادف- الأداتيّ ينطوي على موقف محسوب، وبعيد عما هو شخصي (الطبيعة)، إذ إنّ موضوعه هو الطبيعة، والفعل الاستراتيجيّ يتميّز بطابع شخصيّ، فهو يشتمل على بشر، أفراد وجماعات، يفعلون دائماً لتحقيق النجاح⁽¹⁾، ويتميّز الفعل الاستراتيجيّ عن غيره من الأفعال الاجتماعية «بأنّ الحسم بين إمكانيات الاختيار البديلة مونولوجي^(**) بالأساس، وهذا يعني أنّه يمكن ويجب أن يتخذ لهذا السبب دوغما تفهم، لأنّ القواعد والمباديء التمييزيّة والملزومة لكل واحد [في التفاعل الاجتماعيّ] قد تم اعتمادها مسبقاً»⁽²⁾، لأنّه بالأصل عقل ذاتيّ، أو يبحث عن المصلحة الذاتية الربحية والهادفة إلى النجاح واللاإخفاق المستمر، وإنّ كان يتعامل مع ذوات أخرى، لكنه لا يهدف إلى التفاهم، بل نحو الربحية الناتجة عن عقلنة أو إرشادية الفعل الاجتماعيّ ليتمكن التنبؤ به والتصرف فيه، والسيطرة عليه.

(*) الاستراتيجية: هي التخطيط العقلانيّ الموجه نحو أهداف واضحة ومعينة، وهي بذلك نمط أو خطة لتحقيق التكامل بين الأهداف والوسائل، عبر التحقق من أنّ تلك الأهداف قد أنجزت، وأدت إلى غايتها. (ينظر: نبيل مرسى خليل، التخطيط الاستراتيجيّ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، 1994، ص 17-18).

(1) ينظر: ألن هاو، النظرية النقدية، ص 314-315.

(**) مونولوجيّ: أي بمعنى الذاتيّ أو الفرديّ، أو التابع للذات، أو ماينشأ عنها.

(2) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ص 19.

والفعل الاستراتيجي ينطوي على معنى التعامل مع الأشخاص الآخرين بوصفهم أشياء، ووسائل، لتحقيق الأهداف الخاصة للفاعل الاستراتيجي- اجتماعياً، وهذا الفعل يتطلب تحديد الممارسة تجاه الآخر، بشكل تخطيطي مسبق، فلا يحتاج إليه في تشكيل المعرفة النابعة عن الفاعل الاستراتيجي، وهو يفعل بغض النظر عن الوسائل التي تحقق ذلك الفعل، ويبقى الأساس فيه تحقيق الغاية⁽¹⁾. والفعل الاستراتيجي هو فعل موجه نحو المصلحة الخاصة والاهتمام الحصري بالذات، والدوافع المنفعيّة لها؛ ولذلك نرى أن الكلام الاستراتيجي يستخدم الحوار كأداة، ويعامله كوسيلة لتلبية رغبة أنانيّة، وعلى ذلك الأساس يعد كلاماً من طرف واحد، لأنّه يتوجه للمحاور الآخر وهو يخفي عنه مخططات مضمرة، لا يمكن الاعتراف بها سويّاً، ولأنّ فيها نوايا للسيطرة والإخضاع والربح والنجاح على حساب الآخر.⁽²⁾

إنّ الفاعلين الذين يتصرفون⁽³⁾ بمقتضى فعل استراتيجي، بتوجيه من مصالحهم الشخصيّة، ينظرون لمخاورهم كذرائع محتملين يسعون هم أيضاً إلى أهدافهم الخاصّة⁽³⁾. وإنّ الفعل الاستراتيجي- التخطيطي، بدأ يدخل المجال الاجتماعي على أنّه مرحب به، بل وأصبح غاية الإنسانيّة، بعد عقلنة الطبيعة وفك سحرها، وهنا بدأت المشكلة كذلك لا بالطموح الترشيدي للعقلنة الاجتماعيّة، بل بسبب الفاعلين الاستراتيجيين، فالعقلنة بالتقنيّة، أو بدونها، كمؤسسات أو أفراد، كأنساق سياسيّة أو اقتصاديّة، بدأت تنشر أذرعها نحو تحصيل أكبر قدر من إمكانيات السيطرة على أدوات العقلنة هذه، لتحقيق أكبر قدر ممكن من النجاح السياسي، أو الربح الاقتصادي، أو الهيمنة الأيديولوجيّة، أو الدعاية أو الخداع بأدنى مستوياته الفرديّة.

(1) See: Marian Hillar, "Jurgen Habermas...A practical sense Sociologist and Kantian Moralism in a nutshell, Center for philosophy and socinian studies", (Web) www.socinian.org/Habermas.html, p.9.

(2) بنظر: أولفيه كايلا، "ملائكية نظرية الحق البحتة لدى هابرماس"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1397.

(3) ميشيل روزنفيلد، "الحق والديمقراطية" (كتاب هابرماس): مؤلف مرجعي، ص 1365.

السؤال هو؛ أين يمكن أن تتجلى النتيجة القمعية للفعل الاستراتيجي؟ وتظهر الإجابة في أن هذه النتيجة تتجلى في المزاوجة بين التقنية وهذا الفعل، كما أنه قد اتخذ من اختراق عوالم التجارب الذاتية الإنسانية، وعالم التواصل البينذاتي، ماهية له، وذلك هو نتيجة لقمعية الفعل الاستراتيجي، ولا يمكننا أيضاً أن نقول بأن الفعل الاستراتيجي يجب أن يشطب من ضروب العقلنة، كما في نقد النظرية النقدية - الجيل الأول، لعقل الأنوار أو الوضعية، وإنما يجب حصره بعالمه الخاص، وهذا العالم هو عالم النسق لا غير، ولا يمكن له أن يخرج عنه لأن تلك الرجحية والنجاحية هي منطق النسق، وليست منطقاً للفعل التواصلية - التفاهمي.

- التقنية والاستراتيجية السياسية - العسكرية (التسلح والموت السريع):

يرى هابرماس أن كثيراً من المؤسسات السياسية قسرت العملية التقنية - العلمية لأغراضها المصلحية، وبذلك أصبحت أكثر المؤسسات توظيفاً للأبحاث العلمية، ورعاية للتقنية. وأصبحت القرارات السياسية تلغي تقنيات معينة، وتوجه بشأن إيجاد تقنيات أخرى، ولم تصبح التقنية والعلم بمعزل عن إرادة السياسي، وعلى ذلك فلا تكون هذه الأبحاث موضوعات للدراسة العلمية المستقلة⁽¹⁾، وعليه بدأ الفاعل الاستراتيجي السياسي، ولا سيما عن طريق مؤسساته العسكرية، بمحاولة السيطرة على التقنية، وتحويلها من أداة لخضوع الطبيعة إلى أداة لخضوع الإنسان، ليحيل كل شيء خارج عن ذاته، إلى مجرد موضوعات، أو أشياء، يمكن اختبارها أو السيطرة عليها، أو التضحية بها. بهذا المنطق سيطر السياسي العسكري على التقنية، لأجل تمكينه من التسلح بأقصى الحدود الممكنة، ولغرض تحقيق أكبر قدر من الذاتية، وإنجاز كل ما يمكن أن ينجز من السيطرة على الآخر (داخلياً وخارجياً)، محلياً أو دولياً، وعنه تتكون أيديولوجيا القوة؛ «لذلك فالتقنية هي الأساس الذي ارتكزت عليه النزعة الكليانية الحديثة Totalitarianism، من حيث كونها هي التي أنتجت التكنولوجيا العسكرية والبوليسية القادرة على

(1) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص 105.

التحكم من بعد، وعلى مراقبة حركات الناس⁽¹⁾. وستصبح أداة طبقية أو نسقية من جديد، فهي ستقتصر نشوء واستعمالاً في المجال الذي يقبله السياسي أو النسقي الآخر (الاقتصادي مثلاً)؛ لذلك نجد هابرماس يصفها بالايديولوجيا.⁽²⁾

أنتجت التقنية التسليح- المتطور- التقني- النووي، الذي جعل الموت أسرع للإنسانية هكذا ينعكس التصور الوجودي على التقنية، وبذلك أصبح الإنسان يتقن صنعته من أجل موته،⁽³⁾ لقد جندت جميع البلدان العظمى كل ما في وسعها، من تقنية حديثة، من أجل إجراءات تأمينية، لعملية الموت السريع. إنها كذلك فقط من أجل تصفية للحسابات، وحب للملك والاستعمار والهيمنة، ليس إلا⁽⁴⁾. لكننا لا يمكن أن نصب نقدنا على التقنية، لأن التسليح كان جزءاً تقنياً، فالنقد والازدراء يجب أن يوجه نحو الفاعل الاستراتيجي، السياسي وغيره، الذي جعل الأداة التقنية وسيلة لإخضاع الآخر والسيطرة عليه وإن لم يكن، فالغاءه.

- البيوتقنية والبيوتيقا والاستراتيجية: السيطرة عبر النسالة:

ينعكس الفعل الاستراتيجي من جهة أخرى، ويتبدى بشكل من السيطرة العلمية- السياسية، عبر السياقية القسرية أو القرارية الإرادية حول التقنية، فحينما تصبح التقنيات قادرة على اختراق حتى التركيبة البايولوجية للإنسان، وإمكانية التحكم بينته الجسدية، وتكوينه القيمي، فإن هذه المرحلة تعد أعنى مراحل الهيمنة والسيطرة على الإنسان بواسطة الخبراء من جهة والسياسيين من جهة أخرى، حدد إلغاء حريته، وقتل كل اختياراته، من منطلق التحسين والعقلنة التي يهدفها السياسيون بمعية العلم، أو العلماء بمعية الانتماء الفكري السياسي. ويبقى سؤال: "من الذي يقرر شرعية هذا العمل؟" هو الذي يدفع بضد فاعلية الفاعل الاستراتيجية وطفوها على سطح من الشكوك والتخوفات، تجاه أن يكون الإنسان-المستقبل، قد حددت معالمه بقرار خارجي- تقني، مشفوع بإرادة إنسانية لاتتعلق بالمنفعل ذاته!

(1) عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، ص 25.

(2) ينظر: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ص 45-46-47.

(3) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هايدغر، ص 126.

هذه المناقشات تشكل جوهر كتاب هابرماس (مستقبل الطبيعة الإنسانية - نحو نسالة ليبرالية)، فهنا التقنية تتداخل مع البايولوجيا، لتنتج (البيوتقنية)، والتي بدورها تنتج إشكالية الأخلاق المصنعة (البيوتيقا)، لتدخل في طبيعة الإنسان وتحديد معالمها، ويبدأ هذا التدخل الوراثي، بحافز ليبرالي هو ترك الدولة لدور تحديد النسل، وطبيعته، والتلاعب به، إلى الأهل، الذي يعدون المغير الأساس للجنوم الإنساني للولد، قبل الولادة، وذلك جزء من العقيدة الليبرالية، التي تنزع نحو الفردنة، والحرية الخاصة للأزواج، وما يمس أطفالهم، يقول هابرماس: "إن العلم والتقنية قد تحالفا طبيعياً، حتى الآن، مع فكرة الليبرالية، التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها، من أجل تكييف حياتهم بشكل مستقل"⁽¹⁾ لكن هذه الحالة تثير مشكلة أساسية وهي أن الإنسان المصنع بيوتقنياً، لا يحدد هويته بنفسه. ومحض إرادته، وهذا نقيض الاستقلالية التي تؤسس لها الليبرالية! ويمكن تسجيل الاعتراض على هذه الممارسة - حسب هابرماس - عبر الآتي:

أ- إن التدخل الوراثي قد تم بواسطة شخص ثالث، وليس بإرادة الشخص المعدّل وراثياً بالذات.

ب- إن الشخص المعني سيطّلع استرجاعياً بعد الولادة، على التدخل الذي قد حصل فيه قبل الولادة.

ج- وهذا الإنسان سيفهم نفسه كشخص عدّلت سماته الخاصة، لكنه ظل متماهياً مع نفسه، لأنّه قادر على اتخاذ موقف ما تجاه التدخل الوراثي.

د- وهو يرفض بالمقابل أن يمتلك بما عدل من شخصيته، تلك التعديلات الوراثية التي حولته إلى موضوع.⁽²⁾

وهذه الخدمات التي يعبر عنها بالتدخل النسالي، تُقدّم اليوم بأحد مسوغين: (أ) (*) بإسـم الإستجابة لرغبات حرة معبر عنها من قبل الآباء، لتجنب أبنائهم الإصابة بأمراض وراثية،

(1) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 34.

(2) ينظر: يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 106.

(*) التقسيم لفقرتي (أ) و(ب) من وضع الباحث.

أو (ب) لتزويدهم بخصائص وراثية جديدة لا يمكنها، من شأنها تقوية حظوظهم للنجاح في مجتمع المستقبل⁽¹⁾.

وينصب النقد على الفقرة (أ)، لأنها تعطي حق لأشخاص غير معنيين بتحديد القيم الإنسانية لشخص لم يولد بعد، وتتقد الفقرة (ب)، لما تقوم به من الإضافة أو التلاعب بالطبيعة الإنسانية، بواسطة الشخص غير المعني، وذلك خلاف للعلاج العيادي، الذي يخضع له الإنسان بمحض إرادته، فالتدخل التقني مسموح بقدر ما كان بإرادة إنسانية ولا يمس إلا الإنسان ذاته، والتدخل الاستراتيجي هنا، سيكون بمثابة التعاون الثلاثي الطرف (الأهل والتقنية والسياسة)، بذلك يتضح دور اللاعب السياسي في تحديد الإنسان المصنّع حسب إطار أيديولوجي - سياسي معين، ودور الأهل في قمع حرية الإنسان - الابن، ودور التقنية في السيطرة عليه والنيل منه وتحقيق الأمر برمته. وبذلك تنقلب "السيطرة في علم الوراثة البشرية على الطبيعة إذًا، إلى فعل تسلط على الذات،... [ويتبادر هنا] السؤال التالي: مم تأتي السيطرة؟ وعلى من تكون أو على من تمارس؟ يتعلق الأمر على ما يظهر، بسلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل، الذي سيكونون موضوعات لا دفاع عندهم، موضوعات القرارات التي يتخذها مسبقاً مخططو اليوم. إن الوجه الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى⁽²⁾، ومن هذا النص نجد أن مشروع الحداثة يبدأ بالانحياز بهذه الممارسة، لأن هيمنة الماضي وأمواته على الحاضر وأحياءه، الذي رفض مع مشروع الحداثة، يفضي إلى أن تكون هيمنة أهل الحاضر على أهل المستقبل اجهاضاً للحداثة أيضاً.

يمكننا، من خلال التأمل في انعكاس التجربة البيولوجية على الإنسان، أن نلمح صورتين لمستويات التدخل البيوتقني - البيوتقي في المصير الإنساني، وهي ليست على سبيل الحصر:

(1) عبد الرزاق الدواي، "تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين: فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009، ص 11.

(2) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 61.

1- التدخل الذي يهدف إلى توفير علاج جسديّ، والذي يهدف منه إطالة عمر الإنسان أو المحافظة على سلامة أعضائه البشريّة (وهذه هي العباديّة، التي بموجبها يكون الإنسان حراً ومريداً لتدخل البيوتقنيّة في طبيعته الجسديّة).

2- التدخل، الذي أشرنا إليه آنفاً، بمصير الإنسان الذي لم يولد بعد، لكن بإرادة إنسانيّة خارجيّة هي إرادة الأهل، وترحيب العلماء وتشريع السّياسيّين، سيجعل من الإنسان المعدّل وراثياً، إنساناً فاقداً لحريته، واستقلّاله. وتجلّى هاتان النتيجتان في تشخيص هابرماس في أنّ الأشخاص المبرمجين لا يستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرهم الخاصة بهم وحدهم دون شراكة، هذا أولاً، وثانياً: إنَّهم لا يستطيعون، أن يعتبروا أنفسهم على قدم المساواة من حيث الولادة، مقارنة بالأجيال التي سبقتهم⁽¹⁾، وإذا كانت الخطورة واضحة للعيان في موضوع التصرف الخارجيّ بطبيعة الإنسان الداخليّة عبر التحسين النساليّ، أو التدخل في تطوير الجينوم والإضافة عليه، فالموضوع بالتأكيد سيكون أخطر مع فكرة الاستنساخ البشريّ، الذي لا يعدّ تدخلاً فقط، بل وتكراراً للزمن والفكر عبر تموضعه في شخص معاد إنتاجه، وهنا مكن الخطورة!

ويرى هابرماس أنّ الإشكاليّات التي تنبع من هذا التدخل تمس ثلاثيّة حقوقيّة عالميّة ترفضه وتجعله مستهجنًا هي⁽²⁾:

1- الحرية.

2- المساواة.

3- الكرامة.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 98.

(2) ينظر: عادل حدجامي، "مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانيّة المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، البيوطيقا، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2010، ص 100-103.

فهناك خرق واضح لهذه المبادئ الثلاثة، فالحرية تتوقف عند تدخل الماضي بما ستكون عليه أفعال الأفراد في المستقبل^(*)، «فاختيارات الآباء لتعديلات معينة على أبنائهم لن تكون عندئذٍ إلاّ قدراً جديداً يفرض ذاته على الأجيال القادمة، لهذا، فباسم الحرية، يقول هابرماس، ينبغي أن نناهض حرية التحسين الجيني⁽¹⁾»، كما أن التعديل الوراثي يخترق المساواة ويحولها إلى نوع من التفاوت، «فنحن عندما نستهلك الأجنة ونعدل فيها، سننتهي حتماً وبالضرورة إلى خلق تراتبات في الكائن الإنساني⁽²⁾»، لأنّ الشخص المعدّل بايلوجياً سيكون لن يكون على قدم المساواة مع الشخص الطبيعي. ويعدّ التلاعب بجينوم الأفراد الذين لم يولدوا بعد انتهاكاً لكرامة الإنسان فهذا التلاعب لا يترك مجالاً لحرية الإرادة والقبول أو الرفض، وستجعله تلك الممارسة شيئاً لا يحمل صفة الإنسانية، لأنّه يتحول معها إلى موضوع طبيعيّ يحمل في طياته الإكراه والامتهان من الآخرين الذين سبقوه، بسبب إمكانية التلاعب والسيطرة عليه، وبلا وعي منه لما يحصل من تعديل في قيمه وتحديد سلوكياته، وذلك مرفوض لأنّ «الكرامة تتأسس على حق الإنسان، وهنا الإنسان المستقبليّ، في أن يتحمل تبعات اختياره، وهذا ماينتفي مع التقنية الجينية، لأنّ الطفل تحت الطلب لن تكون كرامته إلاّ ككرامة الآلة التي تُعدّل فيها ونحدد حاجياتنا منها⁽³⁾». ويراهن هابرماس على «أنّه بمجرد أن يعرف الإنسان أنّ جينومه الشخصيّ، قد تمت برمجته، فهو عامل يؤدي إلى اضطراب الوضوح، الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً، على ما نحن عليه،... ومن هذا الحدث سيولد نمط جديد من العلاقات اللامتوازية، بشكل فريد بين الأشخاص⁽⁴⁾»، وهنا تنشوه

(*) ذلك يذكرنا بقول الإمام علي (ع): (لاتفسروا أولادكم على أخلاقكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم)، وإذا كان ذلك بنوع من التربية، فالبايولوجيا التقنية أو البيوتيقا تهدف إلى تلاعب قسريّ وسابق وغير مرافق، في تحديد ملامح الفعل الإنساني، للإنسان المعدل والمتلاعب به.

(1) المرجع نفسه، ص 101.

(2) المرجع نفسه، ص 103.

(3) المرجع نفسه، ص 102.

(4) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 55.

عملية التواصل، ويصبح الإنسان مسيطر عليه قبلًا، فلا يكون راضيًا لما هو عليه، وقد تكون نتيجة ذلك هي عدم رغبته بالحياة التي حددها له غيره، وقد يكون خياره الموت حينها!

والسياسي هو الرابح الأكبر هنا، إذ إن فضل التقنية، والسيطرة العقدية على الأهل، ينتج قبولاً من الطرف الذي عليه أن يغير الطبيعة الإنسانية للمخلوق القادم، وكذلك تأكيداً لنوع النظام الحاكم سياسياً ومحافظةً عليه، لأنه قد تُسج على شاكلة ما يريد، وعلاوة على ذلك، فإنه ينهي التاريخ وصورته، عبر تشكيل نوع واحد من الأدلجة السياسية، وتكراره على أنه النموذج النهائي لتطور الحركة التاريخية-الإنسانية، غير القابل للتغيير، ويرر ذلك عبر معيارية قانونية تسمح بإجراء كل ماسبق!، فالتشريع السياسي سيكون هو الفصل في موضوع النسائية⁽¹⁾، بل إن تحسين النسل كممارسة، ليس بعيداً عما فعلته الأيديولوجيات العنصرية، التي ظهرت في بدايات القرن العشرين، فما مارسه النازية من التطهير العرقي، واختيار نسل معين للحياة دون غيره، ممكن أن نعكسه، تماثلياً، على مايفعله اليوم أهل الحاضر (علماء، وسياسيون، وذووا الأبناء) في الانحياز وصناعة نوع من العنصرية، وإن لم تكن محددة سلفاً، كإرادة سياسية، إلا أنها ستكون نماذج مطورة وهجينة وتابعة لإرادات شخصية واقتصادية، بإطار مرجعي سياسي. لا يقصد، مما سبق، رجحان كفة السيطرة السياسية على العملية النسائية برمتها، فهناك وجود لاحتوائية قد تعكس المعادلة نحو العلم ورجاله، وواسطتهم التقنية، فهل كان العلماء البايولوجيون بما قدموه من محاولات لفك شفرة الجسد البشري، يسعون إلى تصنيع الإنسان وتعديله والتلاعب به، بما يواكب إرادتهم، فقط إرادتهم، بعثها أو مزاجيتها؟! ليس الجواب قاطعاً في نقض ذلك، "فطموحات العلماء في هذا المجال تبدو وكأنها لا حد لها، وقد تُفضي إلى إحداث تغييرات فعلية في طبيعة الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن"⁽²⁾.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 30.

(2) عبد الرزاق الدواي، "تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا"، ص 8.

الحقيقة أنّه لا يمكن تصوير الأمر بهذه السّذاجة، إلّا إذا كان بالقدر الذي قد يسهم فيه علماء الأدلّة السّياسيّة، في دعم الاتجاه البيوتقنيّ- السّياسيّ، لغرض تحقيق تلك المآرب الهادفة إلى حفظ شكل النظام السّياسيّ القائم، أو من الممكن أن تكون العمليّة بمجملها، وبغض النظر عن فائدتها الجمّة، عبارة عن لعبة لاختبار إمكانيات ذلك المجتمع العلميّ، في سبر أغوار العالم الإنسانيّ الخاص، وبذلك فهم يحاولون صناعة إنسان على طراز خاص، وقد يكون النتاج هو الإنسان الخارق "السّوبرمان"، وهو حلم كثير الفلاسفة، لكن ألا يمكن أن تجرد التقنيّة الإنسان من إنسانيّته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأيّ نوع من البشريّة سنشهد؟ تبحث هذه التساؤلات عن مصير الإنسان في عالم التقنيّة، وما التصورات السّابقة إلّا نتاج جدلية التطور والانحطاط، فالتقدم يفترض بواسطة التقنيّة إمكانيّة تطوير الإنسان، وهذا ما حصل بالفعل.

إنّ أمر النسالة والبيوتقنيّة، لم يقتصر كذلك على أطراف النقاش الثلاث (الأهل والعلماء والسّياسيّون) بل تجاوزه إلى حيز خطر جدا هو الحيز الاقتصاديّ، فهناك "توجهات جديدة في مجال الخدمات الطبيّة الجينيّة، تقترحها حالياً شركات عالمية كبرى، تستثمر في ميادين الطب والتكنولوجيا الحيويّة"⁽¹⁾، وتكمن الخطورة في التّسق الاقتصاديّ على أنّه، بممارسته هذه، يجعل الإنسان جزءاً من مطلب السّوق، وذلك يقتضي تسليعه، وجعله شيئاً للمتاجرة والصنع!

إنّ مناقشة هابرماس السّابقة للتقنيّة والابتقا البايولوجيّة، تنصب في إشكاليّة التساؤل: "كيف نتخذ موقفاً فاعلاً ونحاول أن نجيب عن تحديات التقنيّة، في إطار تصور أخلاقيّ إنسانيّ، في زمن خسوف المرجعيّات الإنسانيّة الكلّيّة، وفي زمن يسبق فيه الواقع العمليّ (تطور التكنولوجيا) التفكير النظريّ؟ كيف ندافع أخلاقياً عن الإنسان ضد تهديدات التقنيّة دون أن نسقط في الابتذال ورد الفعل الغريزيّ؟"⁽²⁾. هذه الاسئلة الدائمة في أشكال البيوتقا، ستواجه اجابات مختلفة، كلها ترتكز على املوقف من التقنية أصلاً.

(1) المرجع نفسه، ص 10.

(2) عادل حدجامي، "مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس"، ص 105.

- الموقف من التقنية:

ما الموقف من التقنية بكلا صلتها الأداة والاستراتيجية؟ هذا هو السؤال المركزي المنبثق من التحالف بين الفاعل الاستراتيجي والتقنية، والحقيقة أن الموقف لا يمكن أن يتسم بالتفاؤلية أو التشاؤمية فالموقف لا يتطلب هكذا معيارية، فإن قيام التقنية في العصر الحديث ليس بالأمر السلي الذي يجعلها من صنع الشيطان، كما أنها ليست بالحدث الإيجابي الذي يجعلها جنة الخلد على الأرض، إنما شأن التقنية هو كونها حدث يلزم أن يُنظر ويُتأمل ويُفكر فيه، فلا مجال للتفاؤل أو التشاؤم، كما لا مجال للتملص من المسؤولية والعمل باللامبالاة، وإنما العمل هو البحث في حقيقة هذه التقنية وفهمها بكل جوانبها.⁽¹⁾، وعلاوة على الموقف الفلسفي أو التأملي المطلوب تجاه التقنية بمحملها، فإن هنالك بُعداً أخلاقياً يفرض نفسه في مقابل التقنية المتصرفة بالإنسان والمتدخلة في شأنه (أداة واستراتيجية)، يقول هابرماس: «إن ما يضعه العلم تقنياً بتصرفنا، يجب أن يكون خاضعاً لرقابة أخلاقية، نجعلنا بالمقابل ولأسباب معيارية، غير قادرين على التصرف بها على هوانا»⁽²⁾.

إن الموقف من الأداة بوجهها التقني أو الاستراتيجي، الذي يضل الإنسان أو يحدده بغية السيطرة والتسلط عليه، يقتضي البحث عن مخرج لهذه الأزمة. وما المخرج هنا إلاّ بالوازع الأخلاقي، والنظر إلى المصلحة المتوخاة من فعل التقنية بإتجاه الإنسان وأثرها عليه؛ ولذلك فإن الفعل الأداتي سينحصر بتقنيته بمجرد أخذ الفعل التواصل لحيزه المطلوب ومكانه الصحيح في التفاعل الإنساني.

(1) ينظر: محمد الشّيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 610.

(2) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 33-34.

التواصل:

الفعل الهادف نحو التفاهم:

المطلب الأول

الفعل التواصلّي Communicative action معناه ومجّاله:

لا يتم تقييم الفعل العقلانيّ الهادف (بأدائيّه واستراتيجيّته) كما يقيّم الفعل التواصلّي، وحسب معيار واحد، فالفعل التواصلّي لا يمكن تقييم صحته عن طريق اختبار الأشياء الماديّة والطبيعيّة، بل اعتماداً على نقاش شفاف يتيح المجال لانبثاق إجماع معين لقضايا التواصل، وبالتالي التوصل لمعيارية عامة تمتلك القدرة على الاحتكام إليها حينما ينشأ النزاع الاجتماعيّ، وذلك خلاف الفعل الهادف (الأدائيّ والاستراتيجيّ) الذي يهدف إلى السّيطرة فالتواصل يعتمد على إمكانية أن يكون الأفراد قادرين على التعبير بصدق عن مقاصدهم، ونواياهم للآخرين، وهبيّة البيئة لاتفاق جمعيّ يحصل في الرأي المختلف بشأنه بين الفاعلين⁽¹⁾؛ وبذلك تعطى الأولويّة للفعل التواصلّي في حل أزمات الحداثة، وإعادة هبيّة العقل.

ويترتب على إعطاء فعل التواصل الأولويّة والأهمية على الفعل الأدائيّ، أمور عدة منها:

- 1- إنّ العقلانيّة المترتبة على الفعل التواصلّي، تستلزم نسقاً اجتماعيّاً ديمقراطيّاً، يشمل الجميع، ولا يستبعد أحداً، وليس هدفه السّيطرة والهيمنة (كما العقلنة الهادفة) وإنّما التفاهم بين الذات.

(1) ينظر: مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، ص 51.

2- محاولة الكشف عن نظام أخلاقي يتسم بالكلية، وكلية المعايير الأخلاقية عند هابرماس يتم التوصل إليها عبر نقاش حر عقلائي، تبحث فيه نتائج كل معيار منها، وما إذا كان يلقي القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلي والإجماع عليه، أما محتوى المعايير فيعتمد على ظروف المجتمع الخاصة.

3- إن النظرية عند هابرماس تعد نتاجاً للفعل الإنساني، وتخدم ذلك الفعل وتهدف لتحقيق أكبر قدر من الحرية للإنسان.⁽¹⁾

ولبيان نظرية هابرماس في العقلانية التواصلية علينا أن نفهم نقده للعقل الأدائي الذي كان عليه أن "يدرك العالم الموضوعي فقط، بوصفه وسائل من أجل الذات، والعقل بوصفه أداة للسيطرة عليه، وهذا التصور يهمل حقيقة أن الذات لا تتعلق ولا ترتبط بالعالم الموضوعي كأفراد، ولكن فقط بشكل جماعي يستلزم فعلاً تواصلياً سابقاً متجهاً إلى صورة موافقة للفهم والتناسق"⁽²⁾. هذا من جانب الأدوات كنتيجة للعقل المتمركز ذاتياً، أما بالنسبة للذاتية كطبيعة لذلك العقل، فهنا يتضح دور العقلانية التأملية النقدية، عبر نزع قناع الذاتية والحاجة إلى التواصل، فعلى العقل هنا أن يتجاوز ذاته عبر النقد، أنه بمثابة "أسلوب في نزع القناع عن تأليه ذاتي تمارسه الذاتية في الوقت نفسه، تأليه ذاتي تخفيه عن نفسها، وبهذا تمسك نفسها صفات تستعيرها من مفاهيم الميتافيزيقا الدينية ومن نظامها المنهدم، ينجم بالتضاد هذا الآخر المطلوب المغاير وبوصفه مغايراً يستمر بالرجوع إليه إنطلاقاً من عملية جذرية تجعل المطلق متناهيًا، هذا المطلق الذي حلت الذاتية مكانه خطأ"⁽³⁾، فلا يفهم "حاجة الإنسان إلى التواصل تمام الفهم، إلا إذا درس نتيجة الاختفاق في أي نوع من التواصل، وإذا عرف المرء معنى الترجسية"⁽⁴⁾، بذلك تتعلق الترجسية

(1) ينظر: أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص 350-351.

(2) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص 213.

(3) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص 473.

(4) اريك فروم، المجتمع السوي، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة

السورية، ط1، 2009، ص 140.

بالبعد السايكولوجي للذاتية على مستوى الفرد والفكر عموماً. وعليه يحل بدلاً عن نموذج التمرکز الذاتي، نموذج آخر هو "نموذج التفاهم، أي العلاقة بين الذات، بين الأفراد الذين دمجوا اجتماعياً عبر التواصل، ويعترف كل منهما بالآخر، فقط بدءاً من هذا يتجلى نقد هذا الفكر المنظم الذي ينمي عقلاً متمركزاً على الذات،... نقداً لا يشخص فيض العقل، بل الافتقار الشديد للعقل"⁽¹⁾، فالتواصل كفاعلية هو في الحال نفسه عقلانية، كما بينا في تصنيفنا للفاعليات سابقاً، وبالتالي فإن المفهوم الجوهري للعقل الذي اقتضى مطلقته سينتفي مع الفاعلية التي تحيله إلى براكسيس تجاه موضوع محدد، وهنا المنحى الثاني قد تحقق في تسويق جدوى الفعل التواصلية كنظرية في العقلنة، ويبقى المنحى الآخر الذي ينطلق من معنى العقلنة في "إلغاء علاقات السيطرة المندمجة بصورة خفية في بنى التواصل، والتي تمنع التحكم الواعي في الصراعات، وتمنع تسوية توافقية لهذه النزاعات بوضع عراقيل أمام التواصل على المستوى الضمنفسي، كذلك على الصعيد البينشخصي [البينذاتي]"⁽²⁾.

- ولذلك سنوجز ثلاث مسوغات للأخذ بنظرية العقلانية التواصلية كنظرية في الفعل الاجتماعي وكشف الحقيقة وصناعة المعايير (الخلقية والقانونية وغيرها):
- 1- إن مجال الإنسانية متمايز عن مجال الطبيعة؛ لذلك لاتصلح العقلانية الأداتية وسيلة لتفسير أو إنشاء علاقة بين-إنسانية، تقوم على التفاهم.
 - 2- إن فكرة العقل كجوهر أو مطلق قد انتهت بعد ما أنتجت كل ويلات الذاتية، التي نفت الآخر، وجعلت من الوعي صانع وكاشف الحقيقة وواضع المعايير، بطريقة مونولوجية.
 - 3- إن التواصل الإنساني العادي بين أفراد المجتمع، خارج إطار النظرية النقدية التي يطرحها هابرماس، يعاني من أدلجة وهيمنة لقوى خارجية عنه، فرضتها الأنساق أو الوعي الزائف المتشكل تراثياً، أو ماشابه؛ بذلك فإن الكشف عن كل ذلك وتخليص الممارسة التواصلية كمرحلة

(1) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثات، ص 475-476.

(2) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 48.

تأسيسية، نحو نظرية الفعل العقلانية، والتي تتحقق عبر مراحل تأسيسية، سنأتي على ذكرها.

إذن فال تواصل عبارة عن "علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة، أيديولوجياً وطبقياً، علاقة تتوخى بناء وعي بمنأى عن ضغط المؤسسات والأجهزة"⁽¹⁾، ويهدف هابرماس من التواصل إلى كشف تلك الأيديولوجيات والتفاوت الطبقي عبر وساطة العقل التحرري، النقدي. وهنا لا يمكن "تصور الفعل التواصلي بدون وجود تفاعل بين طرفين وهو ما يدعوه هابرماس بالتداوت أو البينذاتية Intersubjectivity، والتي تعني التفاعل القائم بين أفراد المجتمع كأشخاص، لديهم روابط والتزامات متبادلة"⁽²⁾، فمنذ اللحظة التي يتم فيها تصور المعرفة "بوصفها معرفة يتوسطها التواصل، عندئذ نقيس المعرفة نفسها كملكية يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل، توجههم وفقاً لمطالب مصادقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذات، كما يحدد العقل التواصلي محركات العقلانية، وفقاً لإجراءات قائمة على الحجة ترمي إلى تكريم مباشر أو غير مباشر، للتطلع إلى الحقيقة القائمة على الحكم والدقة المعيارية والصدق الذاتي، وأخيراً التماسك"⁽³⁾.

مراحل الفعل التواصلي:

إن الفعل التواصلي، حسب هابرماس، يمر بثلاث مراحل:

1- مرحلة التفاعل الذي تتوسطه رموز: وهذه المرحلة تقوم على فاعليتين:

الأولى القول والثاني الفعل، فعن طريق الرمز التواصلي (القول) يتم التعبير عن رغبة في سلوك ما، وعن طريق النية في تحقيق هذا القول (الفعل) يتم تلبية تلك الرغبة، ومدلول القول والفعل يحدد كل منهما

(1) عمر مهيل، "هابرماس والخطاب الفلسفي للحدث"، مجلة مدارات، تونس، عدد 11-12، 1999، ص 6.

(2) عز الدين الخطابي، أسئلة الحدث ورهائتها، ص 72.

(3) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 482.

الآخر، ومن خلال هذه التبادلية في الدلالة يمكن أن يشكل الحوار
البينذاتي.

2- **مرحلة الخطاب المتميز بالنسبة لمضمونه:** وفي هذه المرحلة ينفصل
القول عن الفعل، فلا يمكن الاستناد إليهما بالنسبة للشخص الفاعل
فقط، بل يدخل هنا موقف الشخص الملاحظ أو المشارك في الحوار،
وهنا يمكن التبادل في التصورات بين المشاركين في الحوار؛ لذلك
يمكن التنسيق بين رغبتين متبادلتين في السلوك، بحيث يشكلان نظاماً
من الدوافع المشتركة والمتكاملة، وهنا يتشكل الدور الاجتماعي،
وفي هذه المرحلة تتميز الأفعال عن المعايير، أفعال الذوات ومعايير
البينذاتية.

3- **مرحلة الخطاب البرهاني^(*) (الحجاجي):** وهنا تتشكل مقتضيات
الصلاحية، التي ترتبط بجائين: الأول أفعال اللغة المنجزة بالمرحلة
الأولى، والثاني معالجة افتراضات المعايير بحيث تكون قابلة لأن تكون
شرعية أو غير شرعية.⁽¹⁾

هذه المراحل تشكل الإطار (الشكل) العام لنظرية الفعل التواصلي، وهي
تنعكس على نتائج مهمة، فعندما "تتخذ الأفعال التواصلية شكل كلام نحوي،
تنفذ البنية الرمزية إلى كل عناصر التفاعل، فالفهم التداولي - المعرفي للواقع، وآلية
التوجيه التي تنسق سلوك المشاركين في تفاعل، يختلف أحدهم مع الآخر، بالإضافة
إلى الفاعلين وميولهم السلوكية، يتعين ربطها بتواصل لغوي، ويعاد بناؤها رمزياً،
وفي الوقت نفسه، فإن هذا التحول للمعارف، والواجبات، والتعبيرات إلى أساس
لغوي يجعل من الممكن لوسائل التواصل أن تضطلع بوظائف جديدة. وبالإضافة
إلى وظيفة تحقيق الفهم، هناك وظيفة العمل التنسيقية وتجميع الفاعلين أيضاً،
فتحت واجهة تحقيق الفهم، تفيد الأفعال التواصلية في تحول المعرفة المحفوظة

(*) نفضل أن يستعمل لفظ الحجاج بدل البرهنة، لما يوجد من الفرق بينهما سنوضحه في
مبحث الحجاج من بحثنا.

(1) ينظر: يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 92-93.

حضارياً. وكما اتضح سابقاً، فالتقليد الثقافي يعيد إنتاج ذاته من خلال توسط فعل موجهة نحو تحقيق الفهم، وتحت واجهة العمل التنسيقيّ تفيد الأفعال التواصلية ذاتها في انجاز قوانين [أطر قانونية] مناسبة لسياق معطى، لأنّ التنظيم الاجتماعيّ يحدث أيضاً عن طريق هذا التوسط؛ وتحت واجهة الجمعة، أخيراً، تفيد الأفعال التواصلية في بناء ضوابط داخلية للسلوك، بشكل عام، وتشكيل بني الشخصية⁽¹⁾، فالفهم، والتنظيم، والجمعة Socialization أو التكوين المعرفي عبر التنشئة الاجتماعية لأفراده منذ الطفولة، وعملية «الحوار القائم على المساواة ومن دون ضغط أو إكراه، يعد البداية الأولى لحمل المجتمع بكافة طبقاته على جمعة، تحقق عقداً اجتماعياً يقبله ويحتكم إليه الجميع»⁽²⁾.

وفي عودة لمراحل الفعل التواصلية نجد أنّ هنالك تحولاً «من تفاعل رمزيّ إلى تفاعل منظم معيارياً [وذلك] لا يعني فقط، تحولاً إلى طريقة متميزة نموذجياً للوصول إلى الفهم، وليس فقط تركيب للعالم الاجتماعيّ، بل هو يعني أيضاً، أنّ دوافع الفعل أُعيد بناؤها من الناحية الرمزية»⁽³⁾؛ من ذلك نجد أنّ هابرماس عبر تواصلية، المتوسطة بالرمزية اللغوية، تحاول إعادة بناء المعيارية في المجتمع، كما أنّها تستخدمها (اللغوية) أداة لانجاز عمليات الفهم داخل المجال التواصلية (العالم المعاش)؛ بذلك تتشكل مقولة الفعل التواصلية «كتفاعل تتوسطه الرمزية، هذا التفاعل يتكون حسب معايير صالحة إلزامياً، تحدد توقعات سلوكيات متبادلة، يجب أن يفهم ويعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقل تقدير، والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوافقات،... إنّ صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد وتتأكد عبر الاعتراف العام بالالتزامات»⁽⁴⁾، فالفرد «يعيش في عالم من الرموز والمعاني المحيطة به في كل موقف وتفاعل اجتماعي، يتأثر بها، ويستخدمها يومياً وباستمرار... فمعاني الرموز ما هي إلاّ نتائج اجتماعية

(1) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.63.

(2) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 119.

(3) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.40.

(4) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ص 57.

مخلوقة من قبله لتحديد أنماط سلوك أفرادها وتوضيح عملية تفاعلهم⁽¹⁾، وهذا التوسط الرمزيّ بقدر ما يتم عبر التعبير اللغويّ، فهو يحمل رمزية التأويل للعالم كنصّ يحمل معنى بأشخاصه ومقاصدهم وأهدافهم نحو الفهم، فنحن حينما نعيش⁽²⁾ "نعيش العالم مرتبطاً بمعنى، فنعيشه باعتباره نصاً، عندها يكون للمعنى ارتباطاً بالتأويل، لكي يصنع المرء معنى بسبب وجود نص، ليس من الضرورة أن يكون النصّ كتاباً، يمكن للمرء أن يعتبر العالم نصاً"⁽²⁾.

وهنا تنبثق الضرورة لتنظير هابرماس لمراحل التفاعل الاجتماعيّ، وكيف تبين الحاجة إلى افتراضات قبلية، ودور تواصلية قائم على مراعاة نتائج ومقاصد الفعل، وتأويله، ومن ثم إمكانية صنع المعايير التي هي جزء من غاية الفعل التواصلية في العالم الاجتماعيّ، وهذه المراحل هي:

1- "المرحلة ما قبل الاتفاقية: حيث تُدرك الأفعال والدوافع والذوات، باعتبارها تنتهي إلى مستوى واحد للواقع، لا تُقدّر، عندما يحدث نزاع، إلا نتائج الفعل.

2- المرحلة الاتفاقية: حيث يمكن أخذ الدوافع بالاعتبار، وبمعزل عن النتائج المباشرة للفعل؛ فما هو محدد هو الامتثال لدور اجتماعيّ معين ونظام من المعايير القائمة.

3- المرحلة ما بعد الاتفاقية: تفقد أنظمة المعايير هذه صلاحيتها شبه الطبيعية؛ تحتاج هذه المعايير أن تُبرّر حسب التصورات ذات النزعة الشمولية (الكليّة)⁽³⁾.

أي أن هنالك مراحل ثلاث للتفاعل الإنسانيّ الموسوم بالتواصل، هي: الوعي بالتواصل وحاجته وأطرافه وماهيته، ومن ثم الدوافع لهذا الفعل المتمثلة بشروط الفعل، ومن ثم المرحلة الثالثة المتمثلة باختبار وإعادة إنتاج المعايير من أجل تحقيق

(1) معن خليل عمر، نقد الفكر الاجتماعيّ المعاصر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1981، ص 174.

(2) نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ص 289.

(3) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 94.

البُعد الكليّ الإنسانيّ للمعيار المستعمل في التواصل. والسؤال الذي ينبثق منهجياً هو: كيف يمكن أن نتصور واقعية هذه النظرية؟ عطفاً على تصور هابرماس بأن النظرية هي نتاج الفعل الإنسانيّ، كما سبق وأنّ بنا ذلك، تبين الإجابة بما يفترضه هابرماس من أن الانعكاس الواقعيّ للفكرة التواصلية يمكن تصوره في صورة مجتمع العلماء الذين يجتمعون "بغية إثبات حقيقة فرضية علمية، ففي مثل هذا المجتمع يحاط النقاش بمجموعة اكرهات معيارية، كالحاجة لمنح كل مشارك الفرصة الملائمة نفسها لعرض حججه، والالتزام بالافتناع فقط بقوة الحجة الأفضل المطابقة للمعايير العلمية للعقلانية، وبالطريقة نفسها، يتطلع الفعل التواصلية، في المناقشات المتعلقة بالقواعد القانونية أو الأخلاقية، إلى قيام حوار بين فاعلين يسعون للتوصل إلى تفاهم متعلق بصحة القواعد الحاضرة في اللعبة... وباعتبار أن لدى الجميع الفرصة المتواتية نفسها لعرض حججهم، وأنهم التزموا بصدق بأن لا يقتنعوا إلا بقوة أفضل حجة ممكنة في نقاش عقلائيّ، فإن الفاعلين المنخرطين في فعل تواصلية، لن يعتبروا أن قواعد الفعل، التي يقبل بها كل الأشخاص القابلين أن يكونوا معنيين بها بناءً على أسباب جيدة هي وحدها شرعية، تحل المجادلات بين ادعاءات معيارية عدة، بواسطة أفعال تواصلية، كوسيلة عكس واقعية (مثالية) لاختبار ما إذا كانت القوانين الموجودة ستحصل على توافق كل الذين يمكن أن يكونوا معنيين بها"⁽¹⁾، وهذه المعايير القبلية لتأسيس أية معيارية، أو الخوض في أي حوار، هي ما يسميها هابرماس بمعايير الصلاحية لحالة الكلام المثالية، والتي سنعرّج عليها في مبحث مضمون الفعل التواصلية؛ ولذلك فإنّ "فكرة التواصل المثالي، تتميز بغياب الهيمنة والتعريفات الأيديولوجية، وذلك من أجل نموذج تجانسية، يقبل به كل المشاركين (في التفاعل والتواصل) وهابرماس هنا ينطلق من قاعدة: إن كل تواصل يفترض سلفاً تفاهماً مثالياً، قائماً فوق كل النزاعات الاجتماعية واللغوية والنفسية"⁽²⁾. إلا أن هابرماس لا يكتفي بالصورة المثالية فيحاول أن

(1) ميشيل روزنفيلد، "الحق والديمقراطية (كتاب هابرماس): مؤلف مرجعي"، ص 1366.

(2) بير ف. زيم، التفكيرية: دراسة نقدية، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، 181-182.

يعكس ذلك على الممارسة الإنسانية، وأبعد من ذلك، يفترض هابرماس أن الفعل التواصليّ الأصيل قد أصبح مؤسسياً في بعض الحالات الاجتماعية، ومن خلال هذه المؤسسات قد أصبحت آلية تعليمية وتربوية تنشيطية ذات صلة بالمجتمع وبشكل منظم. وكل ذلك يتطلب الاعتراف بصلاحيّة التسويغات في حالة من المناقشات المبنية على ادعاءات الصحة. وهذا يقتضي تواصل مستمر وآليات اجتماعية فعالة تؤكد الالتزام بقواعد تظهر نتيجة اتفاق متبادل في المجتمع.⁽¹⁾ وتشكل بذلك محاور نظرية الفعل التواصليّ كمجال ومضمون ونتائج ومؤسسية، والمجال هو الحيز الاجتماعيّ، الذي يعتمده هابرماس، مستعيراً من هوسرل، العالم المعاش، ومضمونه البعد اللغويّ والحوار والبرهنة والإجماع، ونتائجه هو إنتاج الفهم وبناء النظم المعيارية الأخلاقية والقانونية والسياسية التي تتعلق بصورة أو بأخرى بالمؤسسة التي يجب أن تتسم بتواصلية.

إنّ الممارسة التواصلية تنزع إلى تجاوز أشكال العقلنة الأدائية والاستراتيجية والتي هيمنت على مجال التواصل نفسه (المجال الاجتماعيّ - المعاش) وفي مقابل ذلك يقول هابرماس: "سأصر فيما يخصني، على واقع كون العقل التواصليّ، على الرغم من صفته الإجرائية الخالصة، المتخلصة من كل رهان دينيّ أو ميتافيزيقيّ، ينخرط دفعة واحدة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية، بواقع كون أفعال الفهم المتبادل تلعب دوراً ترمي من خلاله إلى تنسيق العمل. إنّ الأعمال التواصلية تشكل نسيجاً يتغذى من موارد العالم المعاش، تشكل نتيجة لذلك الوسيط الذي تعيد، انطلاقاً منه، أشكال الحياة العيانية، إنتاج ذاتها"⁽²⁾، ومن قول هابرماس هذا يمكن أن نفهم مهمة التواصل في إنشاء المعايير وإعادة بناءها وبناء بيئتها التي يمثلها العالم المعاش، بذلك تتضح صلة التواصل بالعوامل المعاشة الذاتية للأفراد المشاركين في التفاعل الاجتماعيّ، فما هو هذا المجال أو الحيز أو البيئة الذي يتغذى منه التواصل كنظرية في الفعل الاجتماعيّ؟

(1) See: Doug Wilson, The Theory of communicative action and the problem of the commons, Paper presented at the Second Annual Conference of the International Association for the Study of Common Property, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept, 1991, p.6.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحدثاء، ص 384.

المطلب الثاني

الفعل التواصلي وعلاقة العالم المعاش بالمنظومة (النسق):

ينبغي لنا في تحديد مجال الفعل التواصلي، أن نتميز داخل الحيز الاجتماعي بين نسقيته أو منظوميته، والتي أشرنا إليها سلفاً في البحث، وبين عالم الذوات بتشاركها خبراتها اليومية وهو العالم المعاش أو عالم الحياة، يرى هابرماس أن ما يحدد النظام والعالم المعاش هي أطر أنموذجية مختلفة؛ إذ إن ما يحكم معيارية العالم المعاش هو ليس ما يحكم النظام أو النسق⁽¹⁾، فهو يميز بين العالم المعاش المتضمن للثقافة والمجتمع والشخصية، والذي يمنح النشاط التواصلي بعض مقوماته، وبين أنظمة الممارسة المنظمة بطريق صورية، قياساً إلى وسائل الضبط^{(2)(*)}، وما يروم هابرماس القيام به "هو استنهاض الإمكانية التحررية المتأصلة في عالم الحياة- المعاش، وتفعيلها ضد متطلبات النظام، فلنرى كيف يؤثر أحدهما على الآخر، ينبغي أن نبقي عليهما منفصلين تحليلياً، ولو كانا متشابهين في الحياة اليومية"⁽³⁾، وعليه فهناك مستويين للعقلنة داخل الحيز الاجتماعي⁽⁴⁾:

الأول: مستوى الفعل الذرائعي- النفعي، والناتج عن تطور القوى الإنتاجية والتنظيم العقلاني لها، وهو مستوى النظم، والذي يقع على كاهله مهام تنسيق عمل الأفراد عبر التوجيه الإعلامي لأدوات الاقتصاد والسياسة (المال والإدارة البيروقراطية للدولة).

الثاني: مستوى التنظيم الأخلاقي للفعل الاجتماعي، عبر العقلنة التواصلية

-
- (1) ينظر: يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 148.
 - (2) ينظر: محمد نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ص 217.
 - (*) وهنا نلمح الرواسب الماركسية في فكر هابرماس، إذ إن تقسيم البنية الاجتماعية إلى أنساق وعالم معاش تشابه فكرة البنى الفوقية والبنى التحتية، التي قال بها ماركس في تحليله للمجتمع الرأسمالي.
 - (3) ألن هاو، النظرية النقدية، ص 216.
 - (4) ينظر: كونستانتيнос كافولاكوس، "الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس"، ص 107.

في العالم المعاش، لإنتاج تصورات كونية- أخلاقية، وتأسيس بني تحتية قادرة على إدارة الحياة الاجتماعية (معايير خلقية وأحكام قانونية).

وسنبين معنى العالم المعاش كبيئة للفعل التواصلية، والذي يتحول بطبيعته إلى منتج تواصلية معاد ومنعكس من الفعل الاجتماعي العقلن تواصلية، ومن ثم النظم التنسيقية العقلنة التي تحكم قوى السوق والسياسة، ومحاولة تغيير وجهتها من الهيمنة والتدخل، إلى العقلنة القانونية المنتجة من البيئة التواصلية والكامنة في العالم المعاش، عبر النقاش الحقوقي الصانع لمعايير الأنساق.

العالم المعاش.. بيئة التواصل، ونتيجته المصنعة:

يرى هابرماس أن العالم المعاش يُشكل الأفق لممارسة الفهم المتبادل، الذي يحاول فيه الفاعلون الذين يعملون من خلال التواصل أن يتوجهوا إلى خواتيم مشاكلهم اليومية وكيفية حلها⁽¹⁾، ويصف هابرماس العالم المعاش بأنه الخلفية التي يتغذى، انطلاقاً منها "المشتركون بالتبادل منها عباراتهم، التي يمكن من خلالها التوصل إلى اتفاق، مكافئ لما كان يسمح لفلسفة الذات إجراء تركيبها، الذي كان ينسب إلى الوعي بشكل عام، إلا أن العمليات المنتجة لا ترجع، فيما يخصنا، إلى شكل التفاهم، بل إلى مضمونه المحتمل، وفي هذا المقياس فإن أشكال الحياة المحسوسة هي التي تحل مكان الوعي المتعالي الموحد، عبر البدايات التي تفرضها الثقافة، عبر تضامانات الجماعة التي نعبها بجدسنا، وعبر كفاءات اكتسبت قيمتها بوصفها مهارات الأفراد المندمجين اجتماعياً، يقوم العقل الذي يعبر عن نفسه في الفاعلية التواصلية بالوساطة مع ممارسات اجتماعية ومجموعة خبرات متصلة بالبدن والتي كلها معاً تتأسس على كلية خاصة.. فهي تقدم بني مشتركة-خاصة بالعوالم المعاشة بشكل عام، غير أن البني الكلية لا تنطبع في أشكال الحياة الخاصة إلا بمرورها عبر وسيط الفاعلية الموجهة نحو التفاهم [التواصلية] حيث عليها أن تعيد

(1) ينظر: يورغن هابرماس، "عن العلاقة بين النظرية والتطبيق"، ترجمة: عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، عدد2، 2009، ص 85.

إنتاج ذاتها من خلاله⁽¹⁾. وتشكل لدينا، من النص السابق، محاور عدة، تبرز كسؤالات وإشكاليات:

أولها: كيف يكون التواصل نتيجة لما تم توريده إليه من العالم المعاش؟
وثانيها: ماهية العالم المعاش وهي: (الثقافة والتضامن^(*) الاجتماعي، والكفاءة الفردية).

وثالثها: كيف تنعكس الفاعلية التواصلية من نتيجة إلى سبب في إعادة إنتاج العوالم المعاشة؟

يمكن دمج الإجابة حول هذه الاستفهامات في سياق إنتاج هابرماس، فالعام المعاش "يشكل أفقاً وفي الوقت نفسه، يقدم ذخراً من البدايات الثقافية، ينضج منها، هؤلاء الذين يشتركون في التواصل، عندما يترتب عليهم تقديم شرح للنماذج التفسيرية المقبولة من الجميع، أما فيما يتصل بأشكال تضامن الجماعات التي تشكلت حول بعض القيم، وكفاءات الأفراد المندمجين اجتماعياً، تنتمي هي أيضاً، على غرار الخلفية التي تصدر عن المادة الثقافية، لمكونات العالم المعاش⁽²⁾، وفي هذا النص تأكيد على ما ذكره هابرماس آنفاً، إلا أن الإضافة هي ما يبين فكرة الأفق للتواصل، والحقيقة أن هابرماس يُشكل على موضوع الأفق كتراث، أو فهم مسبق، يحكم تصوراتنا التي نحملها ونحن نخوض الفعل التواصلية، إلا أن النص هنا

-
- (1) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 499-500.
- (*) التضامن هنا قد يرمز إلى التشكيلات الجمعية التي تشكل فكرة العقل الجمعي أو الشخص الجماعي، والذي تتقابل معه فكرة حقوق جمعية ومصالح عامة، وقد تمارس هذه التشكيلات نوع من الهيمنة على الأفراد دون أن نعي ذلك، فالتضامن الذي يعبر عنه بالمصلحة العامة أو مصلحة الجميع أو المصالح النظامية أجمع، هي تشكيلات تستلج الإنسان الفرد حريته لأنها تقف بوجه تحرره، ومحاكاة تجربته الذاتية، عبر التواصل السليم. ((وقد يكون التضامن شعوراً يدفع بالناس لأن يقيموا في ما بينهم تعاوناً متبادلاً، وهذا التضامن هو الذي يجعل البعض غير قادرين أن يكونوا سعداء ما لم يكن الآخرون سعداء أيضاً، وهو الذي يجعل الإنسان غير قادر على الشعور بالحرية ما لم يكن كل الناس في العالم أحراراً)). (ينظر: ديريه جوليا، قاموس الفلسفة، نقله إلى العربية فرنسوا أيوب وأيلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان، بيروت، 1992، ص 136).
- (2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 458.

يتكلم عن أفق للتواصل يمثل العالم المعاش، وإنَّ هذا الأمر لا يتحانس ولا يمكن الاتفاق حوله إلاَّ مع تحول الفاعليَّة التواصليَّة إلى سبب لإنتاج العالم المعاش، وبذلك تكون الآفاق المنتجة هي جزء من الفاعليَّة التواصليَّة بمعاييرها، وبيئتها.

يتبين هنا دور الفعل التواصليّ في التنشئة الاجتماعية أو الجمعنة في إعادة تشكيل العالم المعاش، إذ سيكون «القاعدة التي ينبنى عليها الاندماج الاجتماعيّ، ففي هذه العلاقة الأساسية بين الأشخاص يتشكل الفاعل كفاعل ايستميّ (حامل لمجموع ثقافيّ من المعارف وتمثيلات الحقيقة)، وفي الوقت نفسه كفاعل أخلاقيّ (منخرط في منظومة من المعايير الاجتماعية)، وكفاعل منفعل (يتحقق حسب صورة معينة لشخصيته)، وعبر الاتفاقات التي يقيمها الفعل التواصليّ أو يفترضها يتشكل إذن العالم المعاش المشترك لمجموعة اجتماعيّة وطريقتها في رؤية العالم.. والسّماح بالاعتراف المتبادل بين الأشخاص»⁽¹⁾، ونظراً «لعدم إمكان إدراك العالم المعاش إلاَّ من الخارج، يلزمنا كيما تتمكن من صوغ عبارات، أن نعلم إلى تغيير المنظور، انطلاقاً من منظور تتبناه الذوات التي تسعى إلى التفاهم... انطلاقاً من منظور المعنيين يمكننا، بالتأكيد، إعادة بناء معرفة القواعد التي نلجأ إليها في الممارسة والتي تتكشف في العبارات...، يجب إذن اللجوء إلى منظور يميز لنا النظر إلى الفاعليَّة التواصليَّة بمثابة وسيط يمكن بفضلها للعالم المعاش بمحملة أن يعيد إنتاج ذاته... وبعد الآن سيتوقف المشاركون في التفاعل عن الظهور كقادة يقومون، للسيطرة على موقف ما، بأعمال تنسب للذوات. إنَّهم بعد الآن نتاج تقاليد حيث يوجدون والجماعات التي ينتمون إليها، سيرورات تنشئة اجتماعيّة تم فيها إعدادهم... إنَّ ما يظهر هكذا تحت ناظرينا، هو خصائص العالم المعاش الذي تبين بشكل عام عبر التواصل»⁽²⁾.

يمكننا أن نفهم تحقق ذلك عبر العقلانيَّة التأملية النقدية، التي لم نفرد لها مبحثاً خاصاً لأنَّها تتماهى مع العقلانيَّات الأخرى، كعقلانيَّة فاحصة ومعيدة

(1) ايف جونريه، "يورغن هابرماس: التواصل أساس الاجتماعيّ"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا، ص 166.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحداثة، ص 458-459.

لإنتاج تلك البيئة المنتجة عقلانياً، وتقع على عاتق العقل التأملّي، بمعنى فعل تواصليّ حذر ومتكئ على الأول، أن يعاد إنتاج بنية العالم المعاش، وتجاوز الطبيعة الزائفة للقبليّات المزعومة والناجمة عن دوافع لاشعوريّة تحدد عمليّة الإدراك والمعرفة، وتدفع العمل والتفاعل بإتجاه محدد سلفاً، فالقوة المحررة التي تمتلكها هذه العقلنة، تمارس على هذه الأوهام بغية تكوين بيئة ملائمة لتواصل سليم وغير مشوّه⁽¹⁾، ويرجع ذلك إلى فاعليّة التحليل النفسيّ للاشعور والنقد الذاتيّ النهجيّ، فضلاً عن إعادة لبناء مصدرية المعايير المنتجة في البني ماتحت التواصلية في العالم المعاش، ولا يمكن أن نصف تلك المهمة بالسهلة أو الهينة، إلّا أنّها تقع على عاتق الفاعلين التواصليين المعنيين بهذا العالم المعاش، كأفراد أو جماعات، وبغض النظر عن جزئيات تلك العوالم التي تختلف من واحد إلى آخر، إلّا أن مشروع هابرماس هنا، يتسم بالشموليّة، التي يمكنها أن تنطبق على كل العوالم المعاشة، فأيّاً كان «التمايز البنيويّ للعوالم المعاشة، ومهما كان التخصص المتطور للنظم الجزئية والمطورة لمصالح المجالات الوظيفيّة، لإعادة الإنتاج الثقافيّ والدمج الاجتماعيّ، فإنّ تعقيد كل عالم معاش يرتبط بشكل وثيق، بواقع آليّة التفاهم... وبقدر ما يتعلّقن العالم المعاش، فإنّ أفراد الفاعليّة التواصلية ملزمون ببذل المزيد من الجهد لضمان التفاهم [الذي هو هدف التواصل] فيه»⁽²⁾، وهنا يتبين تدخل النّسق أو المنظومة التي سمّاها هابرماس بالنظم الجزئية في النصّ السّابق، في إعادة إنتاج العالم المعاش.

النظام أو النّسق .. واستثماره للعالم المعاش:

يقول هابرماس: «إنّ تداخل الحسابات المتمركزة حول المنفعة الذاتية، لا يمكن أن يفضي إلى صور واضحة للتفاعل، بمعنى أن تفضي إلى قنوات للتفاعل منتظمة وثابتة، إلّا إذا تكاملت مرجعيات الفاعلين المعنيين، وإلّا إذا توازنت المصالح في الوقت نفسه، هذه الشّروط تم استيفائها بصفة عامة في مثالين اثنين على الأقل:

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 459-460.

(2) المصدر نفسه، ص 534.

1- في علاقات التبادل المتوازنة بين موضوعات العرض وموضوعات الطلب من خلال التنافس الحر.

2- في علاقات السّلطة المهيّئة في إطار بحث روابط الهيمنة القائمة بين من هم في مركز القيادة وبين الخاضعين لهم⁽¹⁾.

تاريخياً، حدث اختلاف النظام السّياسيّ حينما تبلورت السّلطة السّياسيّة حاملة وسائل القوة، وازدادت تعقيدات المنظمة السّياسيّة التي نضجت بالكامل في الدولة الحديثة، في إطار المجتمعات المنظمة حول الدولة، برزت الأسواق التي انقادت من قبل وسيلة الاقتصاد، وبذلك فإنّ النظام السّياسيّ للدولة الحديثة وضع أهداف جامعة، يمكن الوصول لها من خلال القرارات المترابطة من ناحية القوة أو السّلطة، بينما حافظ الاقتصاد على الإنتاج وتوزيع السلع من ناحية الإنتاجيّة الماليّة. إنّ هذه الأنساق هي: مجالات الفعل المنظم بصورة شكلية، والتي لاتتحد، بعد الآن، من خلال تقنيّات الفهم المتبادل، تواصلياً، التي تخالف الأنساق المهيمنة على العالم المعاش وتتخذ لها معياراً حراً، يمثل الخلاص من الاستعمار النّسقي⁽²⁾. وبذلك فإنّ الأنساق وحدها التي تستطيع أن تتعامل مع البيئة الاجتماعيّة بنوع من الرّجعيّة والمنطلقات الذاتيّة، وعلى ذلك فهي تشكل نوع من الهيمنة على سلوك الفعل الاجتماعيّ الهادف إلى الفهم و"إنّ ما يميز المجتمع الحديث هو الطريقة التي غدت بها عناصر النظام غير مقترنة بعالم الحياة [المعاش] وتوجد خارجه، وتغذيه بتغذيتها الراجعة من هذا الخارج"⁽³⁾، وعلى ذلك نجد أنّ التقاليد لم يعد باستطاعتها لا هي ولا "المعتقدات، والممارسات الثقافيّة، والأفكار المعياريّة المشتركة -والتي تنبثق عمّا يسميه هابرماس بالعالم المعاش لمجموعة اجتماعيّة، متموضعة في مكان ما تاريخياً- تقديم تبرير معياريّ إجماليّ لطرق التفاعل الاجتماعيّ المختلفة، وفي الوقت نفسه، فإنّ هذه التفاعلات أصبحت تحكمه أكثر

(1) يورغن هابرماس، "إضاءات حول مفهوم النشاط التواصليّ"، ترجمة: عمر مهيبيل، ملحق نصوص مترجمة ضمن كتاب: عمر مهيبيل، من النّسق إلى الذات ص 254.

(2) See: Mathieu Deflem, Introduction: "Law in Habermas's theory of communicative action, in Habermas", Modernity and Law, (Mathieu Deflem and others, Edited by Mathieu Deflem), SAGE publications, London, 1996, p5.

(3) ألن هاو، النظريّة النقديّة، ص 216

فأكثر، من قبل منظومات مستقلة إلى حد كبير، مثل اقتصاد السوق، والبيروقراطية الإدارية للدولة، وهي منظومات لا تخضع لمراقبة الفاعلين الاجتماعيين الخاضعين لها⁽¹⁾؛ ولذلك يطمح هابرماس في حل معضلة العلاقة بين النظام والعالم المعاش عبر جعل النظام يستقي معياره وفحواه من العالم المعاش، فالنظم أصبحت غير مكتنزة لمقتضيات التفاهم المتبادل والتكافل ومشروعية المعايير الاجتماعية التي (يفترض) أن تعتمد عليها، بل وزادت من التعليمات القانونية التي تنظم الحياة الاجتماعية بهدف السيطرة عليها، في سبيل تسليعها، عبر نوع من الاستعمار، بالتدخل في مختلف جوانب الحياة اليومية من أوقات فراغ أو حياة أسرية أو علاقات جنسية، وذلك الاختراق للعالم المعاش يجعل الأفراد أكثر عرضة للسيطرة من قبل الأنساق⁽²⁾؛ وبذلك يتبين مدى التداخل بين الحيزين، وتبعية العالم المعاش للنظام، فقد «تم إدماج المجتمعات المعاصرة المعقدة عبر وسائط وآليات ثلاث: (المال) انطلاقاً من كونه إحدى الوسائط المهمة فقد تمت شرعته وفق مبادئ السوق، و(السلطة) وقد تم ترسيخها داخل المنظمات، و(التضامن) وقد ترجم إلى معايير وقيم وإلى تواصل أيضاً⁽³⁾»، بالتالي فقد شكّلت مضامين السلطة والاقتصاد النظم الأساسية التي سيطرت على العالم المعاش، وأثرت فيه واستعمرته بل جعلت «من الممكن إحداث تأثير استراتيجي معمّم على قرارات مشاركين آخرين في التفاعل، وذلك بالتفافه على سيورورات تكوين تراض عن طريق اللغة، وفي النهاية لا نحتاج قط إلى عالم معاش، حتى نتأكد من تنسيق الحركات⁽⁴⁾»، لأنها لا تعرف إلا منطق الحسابية والوظيفية⁽⁵⁾.

(1) ميشيل روزنفيلد، "الحق والديمقراطية" (كتاب هابرماس): مؤلف مرجعي"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1369.

(2) See: Ted Fleming, "Habermas on Civil Society, Lifeworld and System: Unearthing the Social in Transformation Theory", Published (2000) Teachers College Record on-line
<http://www.tcrecord.org/Content.asp?ContentID=10877>, p.4.

(3) يورغن هابرماس، إيتقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 47.

(4) دانيلو مارتوشيلي، "يورغن هابرماس: العقلنة والديمقراطية"، ترجمة: إبراهيم بومسهولي، موقع التربية والتعليم في الجزائر،

<http://www.educdz.com/oldsite/thread2415.html>

(5) ينظر: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 120.

تنشأ المشكلة هنا من ممارسة النظام لنوع من الاستعمار، أو الأدوات - الاستراتيجية، بالضد من العالم المعاش، لغرض غزوه والتدخل في عمليات صنع المعايير والحقائق الخاصة بكلا الطرفين، وهو يستعمر من خلال المؤسسات التابعة له في الدولة والحيز الاقتصادي، إذ تسعى هذه الأنساق إلى إزالة العمليات التواصلية التي تدعم مشروع تشكيل وإنتاج العالم المعاش، وتضع بدلها، أطراً خارجية من الأفكار والقيم والمعايير على أساس نظمي⁽¹⁾، فالدولة بتدخلها في الحياة الاجتماعية والفردية، تثير القلق تجاه موضوع العقلنة التنظيمية والاستقلال الشخصي، فالدولة هنا تمارس دور العقلنة على العالم المعاش، وهو ما يمثل تجارب الأفراد المعاشة والذاتية، وهذا انتج ما وصفه هابرماس باستعمار العالم المعاش⁽²⁾؛ وبذلك فقد توسعت "المنظومات (الأنظمة) الفقيرة معيارياً التي تستمد مرجعيتها من ذاتها، إلى حد كبير، على حساب الفضاء الاجتماعي، وفي مثل هذه الظروف يصبح الحق في نظر هابرماس الوسيلة الشرعية الوحيدة للوصول إلى اندماج معياري، على الصعيد المجتمعي، ونقطة الاتصال بين المنظومة والعالم المعاش"⁽³⁾.

تتحقق تطورات إعادة الوصل بين العالم المعاش والنظام، عبر فكرة الحق الاستدلالي والفاعلية التواصلية، وقد كان "من الواجب تحرير طاقة العقل داخل التواصل، فيما يشكل حداثة العوالم المعاشة، كيما يتسنى لها، بعد إفلاتها من قيودها ومن التزامات النظم الجزئية - الاقتصادية والإدارية، أن ترد على هذه المنطقة الحساسة في الممارسة اليومية؛ تعين الدائرة المعرفية والأدائية، كيما تأخذ تحت سيطرتها الجوانب المقهورة"⁽⁴⁾، وإعادة البناء ذلك للعالم المعاش، إنَّما ينطلق من المعايير المشتركة التي تبرز في العالم المعاش ذاته، ذلك لأنَّ جزءاً أساسياً من ممارسة العقلنة للمجتمعات، ولاسيما الغربية، يتمثل في إدماج أو إدخال العقلانية

(1) See: Ted Fleming, "Habermas on Civil Society, Lifeworld and System: Unearthing the Social in Transformation Theory", p.3.

(2) ينظر: ألن تورين، ما الديمقراطية؟ ص 180 - 181.

(3) ميشيل روزنفيلد، "الحق والديمقراطية" (كتاب هابرماس): مؤلف مرجعي، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1369.

(4) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثة، ص 483.

التواصلية داخل بنيات العالم المعاش، في الثقافة والأسس المعيارية الأخرى الداخلة في التضامن الاجتماعي⁽¹⁾، بما ينعكس كذلك على الأفراد وممارساتهم الحياتي للأفعال المهادفة إلى الفهم وصناعة المعايير، وبعد أن حددنا، سلفاً، التمييز بين مجالات المعرفة، وكشفنا عن مهمة العقل التحررية عبر العقلانية النقدية، وبيننا كيف يمكن أن يمارس التواصل دور إعادة البناء لبيئته (العالم المعاش)، يتبقى أن نستطلع كيفية نشوء الحق كوسيط لإعادة الترابط بين العالم المعاش والنظام.

معيارية النسق:

يحقق الفعل التواصلية تلك الصلة بين العالم المعاش والنظام، بعد أن فصلنا بسبب الهيمنة النظامية من جهة، والثغرات المعيارية، التي ولدها العالم المعاش من جهة أخرى، يقترح هابرماس طريقاً وسطاً يستخدم فيه (الحق) كجسر بين المنظومات والعالم المعاش، وذلك كشرط في بنية تلك الأنظمة، فبالنسبة للاقتصاد، يدخل الحق في التأسيس لحقوق الملكية والتعاقد، لا بل وإن كان هنالك اقتصاد قائم على العرض والطلب (اقتصاد السوق) كمحركات له، فإنه لا يمكن أن يكتسب الصفة المؤسسية (كالمصارف) من دون الحق، هذا من جانب النظام، أما من جانب العالم المعاش فإن فشل القواعد الأخلاقية في تنظيم التبادلات خارج نطاق الجماعة في العالم المعاش، يحتاج إلى بديل معياري؛ لذلك فإن هابرماس يقترح القواعد القانونية، المدعومة اجتماعياً، لغرض إعانة وردف القواعد الأخلاقية⁽²⁾، كمعايير نابعة من المجتمع، متوجهة نحو النظام، فإن عاد النظام للفعل في العالم المعاش، عاد وهو ليس بالغريب عنه، وليس بصفة استعمارية، أو مهيمنة، بل بصفته مقبولاً اجتماعياً، لأنه نتاج اجتماعي (إجماعي) تواصلية، ومن ذلك يرى هابرماس⁽³⁾ أن المتحاورين يصلون إلى نقطة تفاهم في أفق العالم المعاش، وينتج عن اعتقادات مشتركة ذات قيمة غير إشكالية، ومن هنا يحتفظ العالم المعاش بعمل

(1) ينظر: عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، ص 72.

(2) ينظر: ميشيل روزنفيلد، "الحق والديمقراطية" (كتاب هابرماس): مؤلف مرجعي، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1371.

أو قيمة تفسيرية عن أجيال سابقة، بمعنى وجود حيثيات مشتركة بين المتحاورين تسهل عملية الحوار⁽¹⁾، وعن ذلك تبين أهمية التواصل في العالم المعاش والموقف من النظام، فهايرماس يرى أن العلاقات المؤسسة بالقوة، كما في الأنساق ضد العالم المعاش، قد تحولت إلى موضوع "للاستغلال الاقتصادي والقمع السياسي"، إذ يكون التواصل مشوّهاً إلى درجة كبيرة، ومحدوداً إلى درجة أن الشرعيات المغطاة أيديولوجياً لاتقع تحت آية مساءلة، ولم تعد الأخلاقية لعلاقات [العالم المعاش]... نموذجاً مناسباً من أجل العلاقة الطبيعية، داخل الرأسمالية المتأخرة، والقائمة على التنظيم⁽²⁾. ويمكن أن تعمل الأنظمة (الأنساق) بصورة منفردة عن العالم المعاش، فقط، حينما تعود لتزدوج مع العالم المعاش من خلال تشريع وسائلها، ففي حالة توسط الاقتصاد، يجب أن تنظم علاقات التبادل حسب قوانين التعاقد والملكية، بينما في حالة توسط سلطة النظام السياسي، فذلك يحتاج إلى ثبات بصورة معيارية، من خلال تأسيس المؤسسات الرسمية المتمثلة بالبيروقراطيات؛ لذلك فإن الاختلاف بين الأنظمة يتطلب مستوى كاف من العقلانية للعالم المعاش من خلال التفريق بين القانون والأخلاقية وبين القانون العام والخاص. ويتحقق ذلك التفريق بين القانون والأخلاقية عندما يعتمد التمثيل القانوني والأخلاقي على المبادئ المجردة بدلاً من الاعتماد على القيم المرتبطة بالتقاليد الأخلاقية الممارسة والتطبيقية. وقد أصبحت الأخلاقية شأن شخصي من الشؤون العملية الأخلاقية الذاتية والملموسة، بينما القانون وكمؤسسة اجتماعية ذات قوة خارجية تجسد المعايير القياسية المجردة من أجل المجتمع بأكمله. إن التفريق بين القانون العام والخاص ينسجم مع الوظيفة المنفردة للاقتصاد (مثلاً قانون التعاقد) والسياسة (مثلاً قانون الضريبة).

(1) Roger Bolton, "Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital", Paper read at meeting of Association of American Geographers, Denver, Colorado, April 2005 (previous version read at meeting of Western Regional Science Association, San Diego, California, February 2005), p.14.

(2) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص 80.

وتظهر أهمية رُفد المعيارية الأخلاقية في العالم المعاش بمعيارية من نوع آخر تسهم في دمج الشطرين (النظمي والمعاشي) في المجال الاجتماعي، وعليه يعاد إنتاج العوالم المعاشة والمنظومات أو الأنساق، "فبقدر ما تخضع منظومات كالاقتصاد والبيروقراطية الإدارية، للحق لكي تعمل، يسمح إثبات الصحة الاستدلالية [عبر التواصل] لهذا الحق، بالمقابل، بالنظر إلى هذه المنظومات على أنها تفرض نفسها بنفسها، فهو يمنحها قدراً هاماً من الشرعية، ولقد تم تعزيز سياق الشرعة لها من خلال الاكراهات التي يفرضها الحق الاستدلالي على هذه المنظومات، وفضلاً عن ذلك فإن الحق الاستدلالي، يستخدم كتممة معيارية للعالم المعاش، وسيميل، بسبب طبيعته التوافقية، لأن يكون متماسكاً مع القواعد الأخلاقية، التي يعثر عليها في العالم المعاش"⁽¹⁾. ولكن كيف ستتحقق تلك التواصلية، وماهي شروطها، وما مضمونها الاستدلالي، وماذا يمكن أن ينتج بمعية العالم المعاش أو منه، وبواسطة الممارسة التواصلية؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه في المباحث القادمة، من هذا الفصل.

(1) ميشيل روزنفيلد، "الحق والديمقراطية" (كتاب هابرماس): مؤلف مرجعي"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1373.

عوامل المعرفة	عالم الطبيعة	العالم الاجتماعي	العالم الذاتي
نوع العقلنة أو الفاعلية	الأداتية		التأملية
	تقنية	تجريبية	الذاتية
معناها	تحقيق السيطرة على العالم الموضوعي.	تنبثق عن التحقق الخارجي.	الهدف نحو تحقيق النجاح، والسيطرة.
نوع الخطاب تجاه الموضوع والأفعال	تقريبي، يحاول أن يطابق بين الظاهرة والقضية المعبرة عنها (القضايا العلمية) وهذا الخطاب يقتضي بلوغ الحقيقة لإدعائه الصلاحية والمشروعية.	خطاب تنظيمي، أو ضبطي، أو خطاب معياري (الأخلاق والقانون)، وهذا الخطاب يقتضي الصحة لمشروعيته.	تعبيري، يعتمد تمثيلات الذات للخارج، عبر نوع من الخطاب النقدي والفني ⁽¹⁾ ، ويقتضي هذا الخطاب الصدق، اللازم لتحصيل الثقة بين المتخاطبين وبناء مشروعية الحوار.
معاييرها	تسويغ المعايير في العوالم الثلاث يجب أن يكون خاضعاً لمعيار موحد هو المعقولة اللغوية عبر الحجاج لدعاوى الصلاحية ^(*) .		

جدول (4)

يلخص ضروب الفاعليات وعقلنتها ومعاييرها حسب هابرماس

(1) See: James Gordon Finlayson, Habermas-very short introduction, Oxford University press, London, 2005, p64.

(*) سيتم مناقشة موضوع الصلاحيات ومعاييرها، في المبحث القادم.

مضامين التواصل: الإتيقا والتداول والحجاج:

المطلب الأول

إتيقا(*) النقاش أو الشّروط الأخلاقية لحوار حقيقي:

تشير الإتيقا إلى «الجهود النظريّة المبذولة لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق [moral] بمهمتها التاريخية البدئية، وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة»⁽¹⁾، من ذلك تبين مهمة هابرماس في تأسيس أطر أخلاقية، لتواصل سليم، ومنه يتضح أنّ مرحلة إتيقا المناقشة مرحلة سابقة للحوار البيّناتيّ وشرط لازم لها. ويجمع هابرماس بين «الأخلاق النظرية ومبدأ التواصل الشفاف، فالعقل التواصليّ بوصفه قدرة بين الأشخاص عامة بحسب قواعد شافة وحيادية، هو الذي يسود مقاربة هابرماس وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلّي للخطاب، والذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية»⁽²⁾. فيما أنّ التواصل يمثّل «نشاط تبادليّ وعلائقيّ، فإنّه يتم بصور شتى كالأصوات والإشارات والصور، لكن يبقى التواصل اللغويّ أرقى أنواع التواصل، ومن هنا تطرح الطبيعة الاتيقية للتواصل، أو لنقل، من هنا نصل إلى بعث إتيقا معينة

(*) الإتيقا ETHICS أو الأخلاق النظرية: هي الأطر التي تشكل المعيار الأخلاقيّ، وفرقها عن الـ MORAL أنّ الأخيرة تُعنى بما هو واقعيّ وملموس من الممارسات أو النماذج الأخلاقية؛ ولذلك تسمى الأخلاق العملية.

(1) عمر مهيل، مقدمة كتاب يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 7.

(2) جاكين روس، الفكر الأخلاقيّ المعاصر، ص 50.

للتواصل مادامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي، رسائل غير بريئة... وبالمقدار نفسه أداة للصراع والخصام⁽¹⁾؛ ولذلك تمثل إتيقا المناقشة - حسب هابرماس - شكلاً من أشكال التحرر من التشويه، والوقاية منه، وهي "تهدف إلى تحديد الافتراضات التداولية للغة، وإلى إبانة شكل التأسيس البيندي، أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة"⁽²⁾. فهي تشكل إطاراً قبلياً للممارسة التواصلية بافتراضات القدرة اللغوية التي يمتلكها كل إنسان، وبأخلاقيات الحوار الذي يتضمن هدفية الوصول إلى فهم مشترك، اعتماداً عليها، وبقدر ما تمثل إتيقا النقاش ذلك البعد القبلي فهي "تقوم بشرح المضمون المعرفي-الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية، دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي، ومعروف، مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين ماينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تحصر مهمتها ببيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة"⁽³⁾؛ لذلك نميز بين أخلاق نظرية هي (Ethics) وأخلاق عملية (Moral) والتي تعتمد على قواعد منطلقة من الواقع.

وبذلك تعد معايير الإتيقا النقاشية منفصلة عن الجانب المادي وتشكل شرعية إلزامية، فلا يؤثر "البحال الواسع للتنوع الثقافي والتاريخي للسلطات الخطائية، المتوفرة في لغات فردية، على حقيقة حصول المشاركين في نشاط، ذي مستوى متميز من التواصل اللغوي، على حرية الإجابة بـ (نعم) أو (لا) على مطالب مشروعة. يتميز موضوع الحرية بحقيقة أن السامع يستطيع تحت افتراضات مسبقة للفعل التواصلية أن يرفض كلام المتكلم عن طريق إنكار شرعيته فقط. المصادقة تعني إذن سلب لا شرعية الكلام. فكلما يسعى المشاركون في تفاعلات إلى تحقيق فهم متبادل عن طريق رموز آياً كانت، توجد هناك إمكانيات بديلة للفهم، وليس فهماً، أو فهماً سيئاً، وعلى هذا الأساس يفترض التعاون والصراع مسبقاً خاصية

(1) عمر مهيل، مقدمة كتاب يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 8-9.

(2) المرجع نفسه، ص 14-15.

(3) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 62.

مختلفة. لكن على مستوى الكلام النحوي فقط يمكن أن يتخذ التوافق شكل إجماع منجز تواصلياً، ويفترض التواصل اللغوي فهماً ويتبنى مواقف تجاه مطالب شرعية قابلة للنقد⁽¹⁾.

يقول هابرماس: «إن عملية الوصول إلى الفهم هي عملية تحصيل الاتفاق على أساس قبلي يتمثل بادعاءات الصلاحية والتي تعترف بها الأطراف المشاركة وذلك بدءاً من أراضيات مشتركة لتفسيرات مسلم بها من المشاركين في الحوار، وبمجرد إثارة الشك بخصوص هذه المشتركات أو ادعاءات الصلاحية الأربعة: (الحقيقة والصحة والصدق والمصدقية- اللغوية) فإن الفعل التواصلية لا يمكن له أن يستمر⁽²⁾، على ذلك تمثل ادعاءات الصلاحية لا يتقيا النقاش ضرورة قبلية وقسرية لبدأ عملية التواصل الهادف إلى الفهم، ولا يمكن التشكيك بها أو التملص منها.

بذلك تشكل الأطر السابقة للتجربة التواصلية معيار شرعية الخطاب من عدمه، فهي تشير إلى نوع من العقد contract الذي يستخدم «للتأكيد على أن المشاركين في التلطف، يجب عليهم أن يقبلوا بشكل ضمني عدداً محدداً من المبادئ التي تجعل التخاطب ممكناً وعدداً من القواعد التي تسيره، الأمر الذي يستلزم أن يعرف كل واحد حقوقه وواجباته وكذا حقوق وواجبات الآخر. إن مفهوم العقد يفترض مسبقاً أن الأفراد المنتمين لنفس السلك من الممارسات الاجتماعية قادرون على الاتفاق حول التصورات اللغوية لهذه الممارسات⁽³⁾، وتم فصل هذه المعايير في عناصر الخطاب حينما يثير المتكلم «بوضوح مطلب الصدق القضوي، والصحة المعيارية، أو الصدق التام الذاتي⁽⁴⁾.

إن هذه القواعد تساعد الأفعال التواصلية أن تبقى ضمن سيطرة أفعال الكلام

(1) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.73.

(2) Habermas, On the Pragmatics of Communication, Edited by Maeve Cooke, the MIT press, Cambridge, 1998.p.23.

(3) دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص 30.

(4) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.72.

والتي تقيم على أساس مناقشات أفضل مرتبطة بأربعة ادعاءات عن صحتها أو شرعيتها، الأولى أن تكون العبارة ممثلة للحقيقة بالنسبة للعالم الموضوعي، وثانيها أن تكون العبارة صحيحة بالنسبة لمعيارية العالم الاجتماعي، وأن تكون العبارة صادقة بالنسبة للعالم الذاتي للمتكلم وهذه تمثل المسألة الثالثة، أما المسألة الرابعة هي أن تكون العبارة مفهومة أو مدركة. إن هذه الادعاءات الأربعة تشبه الحلقات في تشكيل إجماع وهكذا يحدث إعادة إنتاج رمزية العالم المعاش⁽¹⁾ بثقافته، ومعاييره الخلقية والقانونية، وسبق وإن قلنا: إن التواصل يعيد إنتاج العالم المعاش، عبر تداوية سليمة وتفاعلية حجاجية تعيد بناء البنى المعيارية للعالم المعاش، تبين أهمية إتيقا النقاش في إنتاج تواصل سليم، وتحديد منهجية التداول اللغوي التفاهمي، وإعادة تشييد البنى داخل العالم المعاش، بل وكشف الحقيقة بمطلقها، لأنها خاضعة لترباطات بين الأقوال في المحاجة⁽²⁾، وتلك الإعادة للبناء تقتضي تواصل مستمر، وآليات اجتماعية فعّالة، تؤكد الالتزام بقواعد تظهر نتيجة اتفاق متبادل في المجتمع، وأن مثل هذا الاتفاق المتبادل يقتضي بالضرورة حكم على أفعال الكلام مبني على ادعاءات الصحة أو الشرعية⁽³⁾.

يقول هابرماس: «إن المشاركة الفعلية لكل فرد معني هي وحدها الكفيلة باستشراف التشوهات الناتجة عن التأويل الناطق بإسم المصالح الشخصية، وعليه وانطلاقاً من هذه المقاربة التداولية، فإن كل واحد منا يصير هو ذاته المرجعية الأخيرة التي يمكن استحضارها لتحديد ماينضوي تحت لواء المصلحة الشخصية من غيره، من جهة أخرى ينبغي على الوصف الذي يشكل قاعدة انطلاق كل منا لتصور مصالحه أن يظل في متناول الذي قد يمارسه عليه الآخرون، وعلى أية حال، وفي ضوء القيم الثقافية التي تم تأويل الحاجيات في إطارها، شريطة أن تكون هذه

(1) See: Doug Wilson, "The Theory of communicative action and the problem of the commons", Paper presented at the Second Annual Conference of the International Association for the Study of Common Property, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept, 1991, p.4

(2) ينظر: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 377.

(3) See: Ibid, p.6.

الأخيرة، جزء لا يتجزأ من ذلك التقليد الذي نشارك فيه بين ذاتياً، ذلك أن مراجعة القيم المنظمة لعملية تحديد الحاجيات ليست مسألة يمكن للأفراد أن يحصلوا عليها منفردين⁽¹⁾؛ بذلك فإن المشاركة الفعلية للتواصل الهادفة إلى الفهم والنقاش حول المتطلبات الاجتماعية، لا بد لها من أن تحضر كتشكل بين ذاتي لا ينحصر بالممارسة الفردانية لتحصيل الحقائق تجاهها، وذلك يشترط لانجاز هذه الوجهة التداولية افتراض المقدمات الإتيقية لهذه النقاشات، وهي بدورها تحضر كمستويين محددين لتلك العملية (المستوى الانطولوجي والمستوى الأكسيولوجي).

– مستويات إتيقا النقاش:

تتجلى إتيقا النقاش في مستويين محددين لبرنامجها:

الأول: مستوى افتراضات أنطولوجية (وجودية): وهو أنني إذا لاحظت واقعة ما، فإنني افترض وجود عالم موضوعي، وعندما أفصح عن شعور معين، فإنني افترض وجود عالم ذاتي خاص بي، وإذا ما راعيت معياراً ما فإنني بالتأكيد افترض وجود عالم اجتماعي، يجب مراعاته بهذه المعايير.

الثاني: مستوى الافتراضات الأكسيولوجية (القيمية): وهو مستوى أكثر شمولاً، وهو يعتمد على ممارسة التأمل تجاه التناقضات الأدائية أو التداولية، وتنتج عن ذلك التأمل الافتراضات القيمية من الصدق المعاكس للكذب والحقيقة المعاكسة للريبة أو الشك، والصحة ومعاكستها للخطأ، وتلك القيم يجب أن يؤسس لها حسب آفاقها الخاصة، بنوع من القبليّة، بمعنى الافتراضات الانطولوجية في المستوى الأول⁽²⁾، ويتحقق معنى التناقض الأدائي من خلال عدم قيام الشخص المشارك في الحديث بانجاز عمل يناقض بين أركان إتيقا النقاش (الصدق والحقيقة

(1) Habermas, Notes pour fonder une éthique de la discussion, moral et communication, trad, Christian Bouchindhomme, paris, ed du cerf, 1986, p.89.

نقلاً عن جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة: وتقديم عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2006، ص 152.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 71-72.

والصحة) المنعكسة على الفعل الكلامي(*)، وبصورة أوضح أن يعطي وعداً بشيء غير حقيقي مثلاً، فهو يصدق باعتباره يريد أو ينوي إيفاءه بالوعد، إلا أن الأمر مستحيل التحقق لتناقضه مع مجال آخر هو افتراض الحقيقة، كما لو وعدت إنساناً بأنني سأعطيه الشمس، فإن إعطاء الشمس لشخص معين هو أمر غير معقول، ولا يمكن أن يكون حقيقي، إلا أن الشخص المتكلم إذا نوى وقصد تحقيق ذلك الفعل فهو سيقع في تناقض في الفعل الأدائي المعتمد على الانجاز والمرتبط بفعل كلامي، وبذلك يتضح التمايز بين مجالات القيم، وذلك يتبين قبلياً كافتراض، فمجال الصدق يتمايز عن مجال الصحة وكذلك عن مجال الحقيقة، وهذه القيم كل منها تفترض وجود عالم خاص بها، تحده وتنبثق عنه، وتتعلق به. وعلى سبيل المثال حينما نأخذ الإتجاه مابعد الحدائي فإنه ينكر الحقيقة لكنه حينما ينقد الحدائـة ويكتب في هذا المجال حججاً إنما يريد أن يصل إلى الحقيقة أو يقولهـا، وهذا تناقض أدائي واضح. وهكذا في كل الأقوال التي تدعي الحقيقة لكنها تناقض شروطها في تركيب الخطاب أو أسسه.

وفي عودة لإتيقا النقاش، وما تعنيه من "الشروط الشكليّة التي لايمكن التفكير في ممارسة النقد بدونها، [علاوة على] الافتراضات المتعلقة بمظاهر العالم وبالمزاعم المميزة للصلاحيّة"⁽¹⁾، ونستطيع أن نوجز ادعاءات أو افتراضات الصلاحيّة هذه منظومة إتيقا النقاش)، والمنبثقة عن دمج المستويين السّابقين، بالآتي:

1- أول هذه الافتراضات هو المعقوليّة والتي تعتمد على انجاز جملة مركبة تركيباً صحيحاً باحترامها قواعد اللّغة المستخدمة، وهذا الافتراض لايتعلق بأي ادعاء سابق للصلاحيّة، كما مع الصدق والصحة والحقيقة.

(*) الفعل الكلامي: أحد المفاهيم الأساسيّة في اللسانيات التداوليّة، ويعود الفضل في تنظيره إلى أوسين كما ساهم في تعميقه سيرل، والمقصود به هو الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقّق اللّغة فعلاً بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد،..) وغايته تتمثل في تحقيق تغيير في حال المتخاطبين. (ينظر: دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص 7).

(1) جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ص 71.

2- يتعلق الافتراض الثاني بالحقبة المتضمنة في القول، وهنا يجب أن يشير القول إلى واقعة موجودة، في العالم الموضوعي، وذلك معنى الأقوال التقريرية.

3- الافتراض الثالث هو الصحة، وهو خضوع التلفظ البينادي إلى معايير منتجة من قبل المجتمع بإجماع سابق، معترف به، وشرعي.

4- والرابع هو افتراض الصدقية، وهو مايسمح به للتعبير عن نوايا المتكلم وبطريقة صادقة وبعيدة عن التضليل والكذب والسفسطة⁽¹⁾، وذلك يقتضي عدم الشك في إخلاص الذوات المهتمة بموضوع المناقشة.

يرى هابرماس أن هذه الادعاءات هي ملازمة لفعلا الخطابي، كلما تلفظنا داخل عملية تواصلية، "فهنا ادعاءات تحضر بصورة ضمنية في تفاعلنا اليومي [فنحن] نطرح في كل تواصل لغوي أربعة ادعاءات شرعية أما مفردة أو مجتمعة: أولها أن ما نقوله يمكن فهمه، وثانيها أن ما نقوله حقيقي، وثالثها أن ما نقوله صائب أو صحيح، ورابعها أن ما نقوله هو تعبير صادق عن مشاعرنا"⁽²⁾.

يرى البعض أن هذه المبادئ لا يتقنا النقاش تشابه الطموح الذي سعى إليه كانط في ثلاثيته النقدية (نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم) وذلك الطموح ينعكس عند هابرماس في ما يقدمه من أنموذج يهدف إلى الوصول إلى حقيقة المعارف، وعدالة التصرفات والأفعال، والتعبير الحقيقي عن الذات في صدقها⁽³⁾، وهذا التقارب وإن كان فيه وجه من الصحة إلا أنه لا يطابق مقولة هابرماس في مطامح إتقنا النقاش.

نقرأ الفاعلية التواصلية على أنها الكيفية التي تتم فيها معالجة "الحقيقة عندما لا يمكن أن تباح هذه الأخيرة أبداً من قبل سلطة عليا، وعندما نعلم أن كل ملفوظ يخضع حتماً لسياقات محددة، ويتطلب ذلك المرور إلى نظرية تتعلق بصلاحية أو

(1) ينظر: حسن مصدق، بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 146.

(2) ألن هاو، النظرية النقدي، ص 231.

(3) ينظر: ايف جونريه، "بورغن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع"، ص 166.

مقبولة المفوضات؛ لذلك تقترح نظرية الفاعلية التواصلية تناول الحقيقة كسيرة لتبادل الحجج، تتم حسب افتراض يتعلق بقيام اتفاق إجماعي، وهو افتراض موجود في بنية اللغة نفسها، تلك هي أخلاق المناقشة⁽¹⁾، وعلى التي تتعلق بالممارسة الكلامية.

وإذا كان المهم هو الأداء أو الفعل الخطابي الموجه نحو الآخرين بهدف الفهم، فإن الأشخاص الذين يشتركون "في تعامل [تفاعل] ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر موجود في العالم؛ أنا المتكلم، والآخر الذي يتخذ موقفاً إزاء هذا العمل الكلامي، يعقدان الواحد مع الآخر علاقة بينشخصية، تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله - في تلاقيهما المتبادل - منظورات المتحدثين والمستمعين والأشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا بعد في عملية التبادل، يقابل هذا النظام، أن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب، وكيف يحلها الواحدة ضمن الأخرى، في اتجاه أدائي، هذا الاتجاه للمشاركين في تبادل يتوسطه اللسان يتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها علاقة أخرى... وهي خيار يسقط في اللحظة، لما بين الذاتية التي ينتمي لها اللسان⁽²⁾، يريد هابرماس أن يبين أن على الأشخاص المشاركين في الحوار البينداتي، وبقبولهم بإتقان المناقشة (ووجهها عليهم) أن يجعلوا الممارسة التواصلية، في إنتاج المعايير، تتسم بالكلية، فيأخذ أحدهم دور الآخر كمستمع ومتكلم وملاحظ وغائب يحتمل قوله في رفض أو تأييد موضوع النقاش، بذلك يأتي برنامج إتقان النقاش كسقف يظل كل العملية التواصلية، كضوابط مجردة وكلية وعندما "نعتمد الموقف النظري ونقبل التوضع على مستوى الخطاب، بل والفعل التواصلية عموماً، نجد أننا وضعنا دفعة واحدة وبشكل ضمني على الأقل بعض الافتراضات التي لا يوجد بدونها إجماع ممكن؛ لذلك افترضنا تفضيل القضايا الحقيقية على القضايا الزائفة، والمعايير الصحيحة (القابلة للبرهنة) على المعايير التي ليست كذلك، [وبناءً على ذلك] فإن لقاعدة

(1) فرانسوا أولد، "هابرماس: جدلية العقل الحديث، ص 158.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 455-456.

الصلاحية، الخاصة بالكلام بالنسبة لكائن حي يعيش في إطار بنى التواصل في اللغة العادية، الطابع القسري لافتراضات شمولية (كلية) ومحتومة واستعلائية (متعالية)⁽¹⁾.

وأخلاقيات النقاش هذه، هي الوحيدة التي تستطيع ضمان كلية وشمولية المعايير من جهة، واستقلال الذات الفاعلة من جهة أخرى، وذلك من خلال الإمكانية التي تمنحها هذه الإتيقا للبرهنة على صحة الدعاوى التي تقدمها المعايير، لأنها تدعي الصحة التي وافق عليها الجميع وذلك لأن النتيجة ستكون تكويناً نظرياً لإرادة عامة منبثقة عن النقاش الخاضع لهذه الإتيقا، والأخلاق التواصلية هنا شاملة، لأنها تخضع كل الجزئيات (المعايير القانونية الخاصة) لها، وكذلك هي وحدها التي تؤمن الاستقلال الذاتي، ذلك لأنها تتيح الفرصة للفاعل بالمشاركة في تشييد بنية تواصلية بإرادة كاملة ومستقلة بواسطة الوعي الخاص.⁽²⁾

وجد هابرماس في إتيقا النقاش القدرات، العامة والقبلية، المطلوبة لأداء ناجح لأفعال الكلام في الممارسة التواصلية، وذلك يزود الفاعلين بأساس لنقد الأيدولوجيات والهيمنات التي قد تنتج عنها، ومنه تصيب التواصل بالتشويه.⁽³⁾ والحقيقة أن هذه الافتراضات أو الادعاءات لصلاحية الحوار، وعبر ممارسة تواصل سليم وغير مشوه، تفترض أيضاً، مجتمعاً مثالياً تستطيع أن تنسق الفاعلية التواصلية فيه بصورة خالية من التشويه والتحريف والأدلة، وبذلك فالحوار المفترض والمقدم من هابرماس يأخذ صورة مثالية هادفة نحو إيجاد ذلك البعد النظري الأخلاقي الذي يستطيع أن يحكم البراكسيس العملي في الحياة الاجتماعية (التواصل). "إن الحوار المثالي هو مجال بينذاتي خالص، وحينما لا توجد قيود أو حدود تعرقل التواصل الحاصل من الحوار المثالي، فإن الاتفاق الجماعي العقلاني الحر يتحقق. إن هذا الاتفاق يشكل قاعدة ضد كل ادعاءات الصدق التي يجب قياسها، وهو ما أصبح حجر الأساس الذي به يمكن أن نحكم على المواقف وادعاءات أطراف

(1) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 118.

(2) ينظر: روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 270-271.

(3) ينظر: غالي حسين دواجي، الفاعلية التواصلية عند هابرماس، ص 300.

الحجاج، وما أن يحصل نوع من القهر أو الهيمنة على هذا الاتفاق فإنّ التواصل السليم ينتفي⁽¹⁾.

يتوجه الفعل التواصليّ حسب المعايير النابعة من التداوت، والجاري العمل بها نحو تكاملية في السلوك (التفاهم)، ويفترض الفعل التواصليّ، الكلام، كقاعدة للصلاحيّة والمشروعية، وأنّ مقتضيات أو ادعاءات الصلاحيّة الشاملة (الحقيقة والصحة والصدق والمعقولة)، التي يطالب بها المشاركون في الفعل التواصليّ عبر التداول اللغويّ، تجعل التوافق الجماعيّ أو الاتفاق الإجماعيّ ممكناً⁽²⁾.

إنّ السبيل إلى تحقيق هذا الاتفاق، كما تبين، هو "اللغة التي يمكن من خلالها بلورة تواصل اجتماعيّ سليم، مادامت لا تأخذ ولا تقبل إلّا بالإلزام الذي تفرضه الحجة الأقدر والأفضل... الأمر الذي هيأ هابرماس إلى تبني فرضيات علم التداول اللغويّ ليثبت أهلية الفعل التواصليّ،... والمهم هنا أنّ فكرة التواصل تنبع من اللغة، أي لغة تقدم البرهان، والقناعات لا تُقبل إلّا بمقدار ماتقدم برهانها"⁽³⁾، وهذه هي حلقة الوصل بين أخلاق نظرية تحكم سلوك التواصل، والبحث في مضمون التواصل اللغويّ الذي على إتيقا النقاش أن تحكمه، وتحدد كيفية إنتاجه تواصلاً صحيحاً، قائم على التداوليّة كوسيلة للتفاهم بين المتحاورين.

خصائص إتيقا النقاش:

يقول هابرماس: "حاولت في أطر نظرية الفعل التواصليّ إرساء معقولة سلوكية، مفادها أنّ شخصاً معيناً، ومهما يكن محيطه الاجتماعيّ ولغته وشكل حياته الثقافيّة، فإنّه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمّ لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماماً ببعض الافتراضات التداوليّة، التي نعتقد بأنّها ذات منحي عام"⁽⁴⁾، وتلك هي ضرورة إتيقا النقاش وصفتها، فهي:

- (1) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافيّة، ص 214.
- (2) ينظر: يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 46.
- (3) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقديّة التواصلية، ص 67.
- (4) يورغن هابرماس، إتيقا النقاش، ص 30.

- 1- عامة وكلية ومتعالية وقسرية لأي نوع من أنواع الخطاب.
- 2- لازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم الموضوعي.
- 3- وهي لازمة الافتراض، إذ لا تواصل سليم بدونها.
- 4- كما تشكل ضرورة لمسطرة عمليات التعبير، والتزام الصدق الذاتي للمتكلم.
- 5- إنها ضرورية لصنع المعايير، وإخضاعها للفحص، الشامل، والمتكرر.
- 6- تقوم على البعد اللغوي، كأداة، ومادة موضوعية؛ لذلك فهي تبحث في ما يمكن أن تنتجه اللغة من فعل حسب ضوابطها.

المطلب الثاني

اللغة كقدرة واستعمال، التداولية أداة التواصل نحو فهم سليم:

تشكل اللغة، حسب هابرماس، الأداة أو الوسيلة للتواصل، كما هي فحواه ومادته، ومعياره القبلي، بما تحويه من إمكانية نقد وصنع المعايير، هكذا تصبح اللغة هي المنعطف الفلسفي المرافق لفكر هابرماس، لأنَّ جل نظرياته اتخذت بُعداً تداولياً، انعكس في التواصل والإتيقا والحجاج والمعرفة وكشف الحقيقة والمعنى، «نحن، إذن، إزاء مقارنة تبصر في اللغة الأداة المحورية التي يجب أن توكل إليها مهمة تأسيس أخلاقيات الحوار والتواصل، [عبر] التوظيف والتأسيس لعقلانية تواصلية تنظر إلى اللغة، لا باعتبارها وسيلة للبيان أو التصوير، إنما يجب النظر إليها من جهة وظيفتها التداولية وعمقها التواصلية، ودورها في معالجة الفرد والمجتمع من الأمراض الاجتماعية التي تم كبتها في دائرة اللاشعور بشكليه الفردي والاجتماعي، والتخفيف من وسائل الضغط والإكراه»⁽¹⁾، وتلك مهمة العقلانية التأملية وسعيها نحو التحرر، وذلك بالتأكيد سيتم عبر تحرير الخطاب بصدقه الذاتي ودقته المعيارية الاجتماعية، وأحقيته في التعبير عن العالم الموضوعي.

(1) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 252.

يحدد التواصل، بفاعليته، مدى صلاحية الأداة المستخدمة فيه، واستيفاءها لشروطه، وخصائصه والتي منها: الدلالة، والبساطة، والوضوح، والعموم، والرموز بجميع أشكالها تستطيع أن تؤدي هذا الغرض، لأنها تمثل مفاهيم ومعاني لتراكيب ذهنية حاضرة وصادرة عن الإنسان (المفكر أو الفنان أو العالم) وهي بالتالي تهدف إلى إقناع المستمع أو مخاطبته أو التأثير فيه، واللغة هي أهم هذه الرموز، ودلالة اللغة مرتبطة بعموميّتها، فما لم يتوافق أو يصطلح كلاً من المتكلم والمخاطب على هذه الدلالة لم تستقم عملية التواصل⁽¹⁾، هكذا تتضح العلاقة بين اللغة والتواصل بأعم مستوياتها وأبسطها، وهي ما سيتخذ مجرى أعقد لدى هابرماس، فتصبح منظومة تداولية مرتبطة بالقصدية للمتكلم والوضوح للمستمع، وتوحي العملية برمتها إلى تحقيق الفهم بين المتحاورين، أو تحقيق المهمة التأويلية في فهم الآخر، ذلك لأنَّ «اللغة لا تنفصل عن طابعها الاجتماعي ودورها التواصلية كمكان لالتقاء المتحاورين، واجتماع المتخاطبين، وطريقة مثلى لتبادل الآراء وانسجامها... كما أنَّها العتبة المناسبة لمراقبة الحياة ورصد الواقع ومعالجة المشكلات واستنطاق الوجود»⁽²⁾، واللغة تمثل النسق الواحد «بعبارة بالنسبة للمادي والمثالي، وبالنسبة للثوري والرجعي، وبالنسبة لفرد يمتلك معرفة مغطاة أو مكتسبة، وبالنسبة لفرد هو لا يمتلك شيئاً... تبدو اللغة كأساس مشترك لعمليات مطردة متباينة»⁽³⁾؛ ولذلك فهي القسمة العادلة بين البشر، كأداة للاتصال بالآخرين ومنشأ لعملية التفاهم بينهم؛ فاللغة تؤدي إلى ظهور ما يدعوه هابرماس بالمصلحة العملية من التفاعل البشري، أي عن طريق تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وفهمنا لها، والسبل التي تتفاعل بها في إطار التنظيمات الاجتماعية، وهذه المصلحة تنمو وسط تفاعل يهدف إلى الكشف عن عمليات التشويه والاضطراب والبلبلية التي تؤدي إلى سوء الفهم.⁽⁴⁾

(1) ينظر: ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار، بيروت، 1980، ص 122.

(2) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة: مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، ص 11.

(3) جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، ص 141.

(4) ينظر: أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص 348.

إذن فاللغة يمكن أن تؤخذ من جانب نتائجها، على أنها تؤدي:

- 1- وساطة لتفاعل اجتماعي، فالتواصل يأخذ "مكاناً داخل مجال اللغة، ونتيجة لذلك ففاعليته تعتمد، إلى حد ما، على اللغة كوسيط"⁽¹⁾ فهابرماس يرى في اللغة "وسيطاً هو: في الوقت الذي يدخل فيه كل مشارك في تبادل بوصفه عضو طائفة تواصلية، يخضعه لإلزام تفريدي صارم، وبالفعل ينتمي للافتراضات التداولية المؤدية إلى تطبيق منتظم للقضايا القاعدية في أفعال الكلام، وليس حسب منظورات المتحدث والمستمع والملاحظ فقط، وإنما تتشابك هذه البنية بنظام منظورات على العالم ينسق العوامل: الموضوعية والاجتماعية والذاتية"⁽²⁾.
- 2- وسيلة لتأويل الآخر وقوله ومحاولة فهمه، فالفرد "يستخدم اللغة ليرمز بها إلى أفكار لتلك المعاني التي تعكس ذاته هو، وبناءً على ذلك فإنه من خلال تحليل الخصائص العامة والكلية، المتصلة باللغة، يستطيع أن يصل إلى فهم المعاني المرتبطة بالمواقف المعنية"⁽³⁾.
- 3- الكشف عن الزيف والتشويه، عبر مقدمة سابقة للممارسة اللغوية، إلا أنها نابعة عن افتراضات قبلية معتمدة على تصورات لغوية (إتيقا المناقشة).

ولذلك يبدو مشروع هابرماس متعلق بالجانب التطبيقي للغة وهو ممارستها، لا البناء التركيبي لها، وهو بهذا الشكل يتكلم عن الكلام أو الخطاب وليس عن اللغة بنفسها، فهناك فرق بين اللغة الثابتة القواعد، والمعايير، والمجردة عن الفاعل اللغوي، والكلام أو القول، وهو ما يلزم الفاعل ويعتمد على طريقة انجازه ومقصده وانعكاسه على الفاعل الآخر المستمع. وقد ارتبط مشروع هابرماس في عقلنة الفعل التواصلية (العقلانية التواصلية) بالتداولية كجانب من جوانب دراسة فلسفة اللغة، والتي تعني أن "قيمة الحقيقة لجملة ما، لا تنحصر في البناء الدلالي لها،

(1) مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، ص 69.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 512.

(3) مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، ص 55.

وإنّما ترتبط هذه القيمة بارتباط الجملة بواقعها، حيث تنتقل الحقيقة من طابعها الدلاليّ، المتعلق بقيمتي الصدق والكذب، إلى طابعه التداوليّ المتعلق بقيم الاستعمال والفعالية والتأثير⁽¹⁾. والتداوليّة (البراغماتيكا) طريقة⁽²⁾ لتأويل الأقوال والملفوظات، بما أنّها تبحث في المعنى بوصفه السياق، الذي يتحول من خلاله قصد ومنطوق إلى فعل الكلام، وإنجاز له، ويمكننا الحديث عن مجموعة من الخصائص للتداوليّة هي:

- 1- إنّ قيمة الحقيقة للجملة تقوم في مبدأ التحقق بالفعل.
- 2- إنّ السياق الاستعماليّ للفظ هو الذي يمنحه الدلالة الحقيقيّة.
- 3- الأفعال اللغويّة هي أفعال قصديّة، وهو ما يمكن من التحام اللّغة بالواقع.

4- تداوليّة الملفوظ، هي تداوليّة تأويليّة تراوح بين تحديد الدلالات وتحديد المقامات التي ينتجها الفعل اللغوي⁽²⁾.

وتتأسس التداوليّة على نظريّة أفعال الكلام التي قدمها أوستن وطورها سيرل فيما بعد، والتي نجد جذورها عند فتجنشتاين في فكرة الاستعمال اللغويّ، وعلى ذلك سنبحث في صلب ما اعتمده هابرماس، في نظريّة الفعل الكلامي، التي تشكل بنية تلتقي فيها ثلاث مكونات، يصنفها هابرماس بسياقه الثلاثي إلى: "مكون جمليّ مهمته تصور أو ذكر أحوال الشّيء، ومكون فعل منطوق، مهمته عقد علاقات بين الأشخاص، وأخيراً مكون لسانيّ مهمته أن يعبر عن قصد المتكلم"⁽³⁾، بذلك فهابرماس يحاول أن يصل إلى نتائج (كشفيّة) عن مقدمات وظائف اللسان من تصور وإنشاء علاقات والتعبير عن التجارب المعاشة بشكل خاص، وهذه النتائج هي:

- 1- الدلالة أو المعنى وكيفية تحصيله أو كشفه.
- 2- الافتراضات الانطولوجيّة للتواصل، والتي سبق وأن ذكرناها في إتيقا النقاش.

(1) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص 68 (الهامش).
(2) المرجع نفسه، ص 73.
(3) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحدثاء، ص 478-479.

3- تأسيس مفهوم العقلانية⁽¹⁾، والذي أوضحناه في أكثر من مناسبة في بحثنا، على أنه فاعلية. يقول هابرماس: «إن مانسميه عقلانية هو أولاً الاستعداد الذي تهرن عليه ذوات قادرة على الكلام، والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ»⁽²⁾، وهي هنا معرفة يتوسطها الفعل التواصلي؛ لذلك فمحكات اختبارها لم تبق كما كانت في الذاتية من توجه نحو الموضوع والوصول إلى حقيقة موضوعية أو النجاح فيها، بل أصبحت معتمدة على الخضوع لبرهنة تواصلية متأسسة على معايير قبلية تتيح النقاش بلا تأثير خارج على كشف المعنى وانوجاد الحقيقة.

يجعل هابرماس أمام العوالم الثلاث، منظوقات خطائية، تمثل الفعل التقريري، والفعل التنظيمي، والفعل التعبيري، وهي ثلاث أفعال كلامية تقابل ثلاثية العوالم والمعارف لديه؛ لذلك فالدلالة لن تنحصر بعد الآن بالمعنى السيمنطقي فقط، وتحصيلها سيعتمد على بعد تداولي، وهو بعد يعنى بدراسة «الجملة كوحدة لغوية في مرحلة انقذافها إلى الواقع، ودخولها عالماً ممكناً فترتبط به ارتباطاً قيمياً، ذلك أن خاصية القصدية في اللغة لا تساعد على بناء الدلالة فقط، بل على الدفع بهذه الدلالة إلى بناء فعل الكلام»⁽³⁾، وأما بالنسبة لموضوع إتيقا النقاش أو مزاعم الصلاحية، والافتراضات الانطولوجية والقيمية المؤسسة لها، فهي بقدر ما أنه يسبق التجربة الكلامية، إلا أنه يعد شرطاً ضرورياً صادراً عن تصورات لغوية بالأساس.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 479.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 482.

(3) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص 68.

- نظرية أفعال الكلام (أوستن - سيرل) والتأسيس للتداولية العامة الهابرماسية:

أولاً: أوستن وهابرماس:

ينسف أوستن إحدى المسلمات الكبرى في فلسفة اللغة والتي سماها بالاغلوطية، والتي مفادها أن اللغة أو المقولات التي يتداولها مستعملو اللغة، لا تستعمل إلا في كونها قول يحتمل الصدق والكذب، وحاول أوستن أن يشخص الكثير من الجمل التي لا تخضع لهذا المعيار (الصدق والكذب)، إلا أنها تعطي معنى، وتعد منجزة للفعل الكلامي، مثل الجمل الاستفهامية، والتمني، والدعاء، والإقرار، وغيرها.⁽¹⁾ وبذلك أصبح المعنى لا يرتبط بالدلالة الصدقية فقط، بل عليه أن يتشكل عبر منظومة انجاز الفعل الكلامي بصورة اقتضاء الحال أو الإجراء المتفق عليه بين أطراف الكلام، وهذا ما يقرره هابرماس ويجعله أساساً لتواصل شفاف وسليم، وهو يقوم على شروط هي:

- 1- يجب أن يكون هنالك إجراء متعارف ومتواضع عليه، له تأثير على النطق بكلمات معينة من ناس معينين وفي ظروف معينة.
- 2- إن الأشخاص والظروف المذكورة، يجب أن يكونوا مناسبين للقيام بإجراء في تلك الحالة المعينة.
- 3- يجب أن يُنقد الإجراء من قبل كل المشاركين بصورة صحيحة.
- 4- ويجب أن يكون بصورة تامة أيضاً.
- 5- وحينما يكون الإجراء الشكلي نهجاً متعياً ومصمماً، كما في الغالب، للاستعمال من لدن بعض الأشخاص ممن لهم إحساساتهم وتفكيرهم، أو متعياً ومصمماً لأن يمهّد به القيام بسلوك هام وذو شأن خطير بالنسبة للمشاركين، فإن الشخص المشارك في الإجراء وفي تنفيذه يجب أن تكون لديه تلك الأفكار والدوافع، وأن يكون للمشاركين القصد والنية

(1) ينظر: هشام إبراهيم عبد الله، نظرية الفعل الكلامي، ص 43.

الصادقة للقيام بذلك السلوك وإتباعه.

6- ويجب عليهم أيضاً أن يلزموا أنفسهم واقعياً بما يترتب عن هذا السلوك، من نتائج وعواقب فيما بعد.⁽¹⁾

يُميّز أوستن بين الأقوال الخبرية والإنشائية، لاكما يميز الوضعيون التحليليون بأن الأولى لها معنى، والأخرى ليس لها معنى، بل باعتبارهما فعليّ كلام يتضمننا معنى، فبالإضافة للقضايا التقريرية أو الخبرية التي تحتل الصدق والكذب، هنالك الانجاز أو الإنشاء لقضية القول أو الخطاب، «فإن نقول شيء ما، إنّما نقصد به: أنّه يجب أن ننجز شيئاً ما... وينبغي أن نتفق على أن قول شيء ما: أ- هو دائماً انجاز فعل التلفظ بأصوات مقروعة من مخارج معلومة (الفونطقيّ) [الصوتيّ].

ب- وهو دائماً فعل النطق بالفاظ أو كلمات أعني أصواتاً من نوع خاص، وتنتمي إلى معجم معلوم ذي تركيب مخصوص، طبقاً لنحو معين مع مراعاة ارتفاع وانخفاض تقطيع الكلمات وغير ذلك ويجوز أن نسمي النطق باللفظ (فعلاً كلامياً).

ج- إن قول شيء ما هو بوجه عام انجاز الاستعمال، وأداء النطق أو ما يتركب منه من وحدات دالة على معنى معيد على وجه ما، ويشير إلى مرجع معلوم على نحو ما، ونطلق [على هذا النوع من الانجاز... (القول الخطابي)]⁽²⁾.

- أصناف الفعل الكلامي:

يرى أوستن أن الفعل اللغويّ أو الانجازيّ ينقسم على ثلاثة أقسام هي:
الأول: فعل الكلام: وهو قول شيء ما، والثاني: قوة فعل الكلام وهو التصرف أو العمل حين قول شيء ما، والثالث: لازم فعل الكلام وهو التسبب بتأثير ما نتيجة التصرف حين قول ما.

(1) ينظر: جون أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2008، ص 26.

(2) جون أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام؟، ص 122.

ويكفي أوستن بإعطاء الأمثلة عليها بدل التفصيل فيها:
 المثال في الفعل الكلامي: قال لي: انك لن تستطيع ذلك.
 المثال في قوة فعل الكلام: لقد احتج على كوني فاعلاً ذلك.
 المثال في لازم فعل الكلام: لقد كفني عن ذلك، أو منعني، بتنبهني إلى نتائج وعواقب فعلي.⁽¹⁾

يسمى فعل الكلام بالفعل التعبيري، وقوة فعل الكلام قد يشار إليه بالمعنى التعبيري، وأما لازم فعل الكلام فهو يسمى بالفعل الإيجائي، فبالفعل التعبيري ((يعبر المتكلم عن مضامين موضوعية، فيقول شيئاً ما، وبالأفعال ذات المعنى التعبيري يؤدي المتكلم عملاً بقوله لشيء ما. إن دور المعنى التعبيري يكمن في تحديد صيغة جملة مستعملة كتأكيد أو وعد أو أمر أو اعتراف،... وبالأفعال الإيجائية أخيراً يسعى المتكلم إلى إحداث أثر على المستمع⁽²⁾، ويستفيد هابرماس من هذا التصنيف في عكس هذه الثلاثية على معايير تتعلق بالنظرية التواصلية، إذ إن ((الآثار الإيجائية [لازم فعل الكلام] مثلها مثل نجاحات الأفعال الغائية بصفة عامة، حالات في العالم يجرها تدخل في العالم [الأفعال الاستراتيجية]، أما نجاحات المعاني التعبيرية [قوة فعل الكلام] فيتم الحصول عليها بالمقابل عند مستوى العلاقات بين الأشخاص، حيث تتفاهم أطراف مشاركة في تواصل ما، بشكل متبادل على شيء ما في العالم،.. وعلاوة على ذلك، فإن آثار المعاني التعبيرية تصبح في داخل العالم المعاش الذي تنتمي إليه الأطراف المشاركة في التواصل، والذي يشكل الخلفية الأساسية لقضية تفاهمهم⁽³⁾.

يرى أوستن أن وجود فعل لغوي غير منتج لأثر إيجائي، أو تأثير على المستمع، هو عبث كما في تصورنا خلو الفعل اللغوي من أية قوة ذات معنى تعبيري، أو فعل له معياره التفاعلي والذي ينعكس على الانجاز، وبالتالي فالقول

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 132.

(2) أولفيه كايل، "ملائكية نظرية الحق البحتة لدى هابرماس"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1399.

(3) المرجع نفسه، ص 1400.

ينجز ويفعل.⁽¹⁾ ويجد هابرماس في القول الإيحائي التأثيري (لازم فعل الكلام)، ذلك البعد الذي يجب إلغائه، لغرض تحقيق التواصل بشكل أفضل وأسلم، وهكذا يبقى المعنى التعبيري الناتج عن الفعل التعبيري (أي قوة فعل الكلام الناتج عن فعل الكلام) والخالي من كل فعل إيحائي، والذي لا يتوجه نحو غاية معينة غير الاتفاق والتفاهم، هو الفعل المجرد عن كل استراتيجية. وبذلك فالمعنى التعبيري هو الذي يتفق كلياً مع المعنى الدقيق لما يقال، لأنه مفهوم من قبل الآخرين، ويتطابق بالضبط من دون زيادة أو نقصان ويتمثل بدقة مع ما يعلنه بوضوح⁽²⁾، وبذلك يتحقق معنى الدلالة الناتجة عن التناقض الأدائي والذي يتشبث به هابرماس ضد خصومه في الدفاع عن أخلاقيّة النقاش التي تحكم التداول اللغوي وتنبع عن تصوره، وبما أن أوستن يرى أن ما يمكن أن نقول بحقه: إنه صادق أو كاذب ينتمي إلى معيار الزعم، أو مزاعم الصحة من عدمها، فهو يلجأ إلى نظرية الخطاب التي يرى هابرماس فيها معياراً للتحقق من تلك المزاعم وللكشف عن الحقيقة المتضمنة في الخطاب.⁽³⁾

ثانياً: سيرل وهابرماس:

يستفيد هابرماس من أوستن فكرة التأثير على المستمع، ويحررها من تلك الهيمنة، بغية صنع مجتمع كلام مثالي، ويحاول انجاز تلك الأطروحة في إضافة إسهام سيرل بفكرة قصد المتكلم، التي تشكل المحور الآخر والمهم من نظرية أفعال الكلام، فتصنيف سيرل للحملة على أنها تتجه بإتجاهين: الأول: الوسيلة الدالة على القضية والتي تحمل الصدق والكذب، والثاني: الوسيلة الدالة على المغزى الكلامي⁽⁴⁾، يجعل تعلق المعنى الثاني بمعنى منطلق الذات المتكلمة في تحديد دلالة الجملة، وذلك ما يجب الانتباه له مع هابرماس، على أنه ما يرتبط بالتححرر من الغاية الاستراتيجية

(1) ينظر: جون أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 130-131.

(2) ينظر: أولفيه كايلا، "ملائكية نظرية الحق البحتة لدى هابرماس"، ص 11402-1403.

(3) ينظر: رشيد بو طيب، "مفهوم التواصل في الفلسفة بين الحقيقة والاختلاف (هابرماس ولوهمان)"، ضمن كتاب التواصل: نظريات وتطبيقات، ص 35.

(4) ينظر: هشام إبراهيم عبد الله، نظرية الفعل الكلامي، ص 108.

والتأثير الإيحائي الأوستني، وبالتالي يتحقق هدفه نحو التفاهم الخالي من الهيمنة كركن أول، وانجازا للحالة الكلام المثالية بالركن الثاني. ويرى سيرل ⁽¹⁾ أن تداولية الخطاب تتأسس على فكرة القصد المزدوج، الذي يحمله الملفوظ، بوصفه فعلاً تمريرياً^(*)، أي أن سيرل يؤسس لنظرية الأعمال اللغوية على مقولة تعتبر أن لقائل جملة ما مقصداً مزدوجاً يتمثل في إبلاغ محتوى جملته.. وعندما يحصل التأويل لدى المتلقي، فإن ذلك يعني أن الفعل التمريري لمنطوق المتكلم يجب أن يخضع لمقصد ما، يتم به المعنى، في حلقة الاتصال بين المتكلم والمتلقي... أي أن المعنى يتحقق بالقصد من المتكلم، وبلا قصد فإن الكلام يصبح غير حقيقي ولا يسمى فعلاً كلامياً⁽¹⁾، والفعل التمريري هو ما يتعلق بمقصد المتكلم على خلاف الفعل التأثيري الإيحائي الأوستني الذي يتعلق بالنتائج المترتبة عليه من قبل فهم المتلقي⁽²⁾، والقصد الرامي إلى التواصل يجب أن ينطوي على نطق صحيح، ويجب أن يتوفر على شروط إشباع وإغناء للقصد المطلوب من اللفظ، ويجب أن يتعرف المستمع عليه بنفس الأعراف التي تحكم اللغة المتداولة بين الطرفين، المتكلم والمستمع⁽³⁾.

والفعل التمريري أو الفعل الكلامي عموماً هو فعل قد يتضمن الإدلة أو الهيمنة؛ لذلك فإن نقد هابرماس يطوله بمعية نقد الفعل الإيحائي لأوستن، وذلك لغرض كشف هذا الزيف وتلك الأدلة والهيمنة، ولتحليل الفعل الكلامي منها، وتجريده لإيصاله الحالة المثالية، نجده يشطب تصنيفات أوستن وسيرل للأفعال الكلامية المتعلقة بالهيمنة، ويعود إلى قصديّة شفافة وتأثيرات هادفة للفهم والتفاهم بغية الوصول إلى تواصل حر وصحيح؛ لذلك فالحالة المثالية للكلام تعتمد على إتقان النقاش، وأدوات التداولية الأوستنية-السيرلية، ومنه تُعد أساس التداولية العامة لهابرماس، وتلك المثالية تتحقق من خلال "المساواة في الفرص، وتعني أن يكون

(*) الفعل التمريري: كل قول منقول من شخص إلى آخر لغوياً، ويحمل دلالة قصدية من المتكلم.

- (1) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، ص 71.
- (2) ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط 1، 2006، ص 202.
- (3) ينظر: المصدر نفسه، ص 213.

للمتكلمين الفاعلين الحرية نفسها في التواصل والاستدلال، وفي وضع كل شيء موضع سؤال، وفي التعبير عن أفكارهم وأحاسيسهم، بحيث أن حرمان بعضهم من امتياز معين، من شأنه أن يضع عقبات أمام التواصل، وبالتالي أمام الحقيقة⁽¹⁾، فاللغة عنده تهدف قبلياً إلى التواصل، وهذا التواصل يفترض وجود أطراف متساوية، وتحرراً من أية عوامل خارجية كاهيمنة من السلطة، أو داخلية كالانفعال لدى الأفراد، ونحن كمتحدثين نكون دائماً مشاركين بالفعل، وهذا ينتج عقلية مشتركة تجمع بين النظرية والتطبيق، ويرى هابرماس أن الحوار المثالي لن يدور في الحقيقة إلا في مجتمع متحرر تحراً أصيلاً⁽²⁾، وهنا نرى أن هابرماس قد حقق الدمج بين ما أراداه أوستن من تأويل المستمع، وما نظّر له سيرل من قصد للمتكلم، للتأثير في المستمع، داخل إطار الحالة المثالية للكلام وتحت معيارية إيتيقا النقاش، لتداولية شكلية عامة. وتتجلى فائدة هذا المنعطف اللغوي، حسب هابرماس، في الوصول إلى ثلاث نتائج مهمة وهي:

- 1- تسهيل عملية التواصل، إذ تصبح اللغة أداة للتفاهم، لمختلف المستويات، الدنيا منها والعليا، باستعمال المعنى التداولي، أي أن اللغة مرتبطة بدلالاتها الاستعمالية (فتجنشتاين).
 - 2- تبرز أهمية المنعطف اللغوي عند هابرماس من أجل تأسيس وإقامة فروض عامة تحكم عملية التواصل، وذلك ما وجده أوستن وسيرل من ضوابط الخطاب نسبة للمتكلم والمستمع.
 - 3- إبراز شأن القدرة التواصلية، اعتماداً على كشف القدرة اللغوية عند الإنسان وذلك ما أفاده من تشومسكي، وبيّناه في الفصل الأول.
- نصل، كخلاصة، إلى تأسيس مجتمع مثالي للتداول، وأدوات مثالية للخطاب، وشروط مثالية هي الأخرى لحكم تلك المداولة والخطاب، لكن كيف سيجري ذلك الخطاب باعتباره محاجة، تهدف إلى صناعة المعايير وخلق التفاهم، وما هو مجاله الصحيح؟ إجابة هذه التساؤلات هي ما سيتعلق بالمطلب القادم.

(1) رشيد بو طيب، "مفهوم التواصل في الفلسفة بين الحقيقة والاختلاف (هابرماس ولوهمان)"، ص 39.

(2) ينظر: روديجر بونير، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 255.

المطلب الثالث

الحجاج: ماهيته وشروطه وغايته:

حاول هابرماس إعلاء شأن الحجاج، ولاسيما القائم على أسلوب التأثر المتبادل بالحجة والحجة المضادة، والذي يتأسس لدى هابرماس على معايير قبلية، ولغوية تداولية في نوعها وطبيعتها، وهي إتيقا المناقشة والحجاج.

ولتبيان مهمة الحجاج عند هابرماس ولماذا يستعمل هابرماس الحجاج دون البرهنة الاستدلالية الذاتية، يلزم «التفريق بين ما كان يرتبط بخالص البرهنة، والتي كان يجب أن تطابقها آلية استدلال قابلة لقول الحق، وبين ما كان يرتبط بتفاعل النفوس، والذي كان يجب أن تطابقه آلية تعبيرية، قابلة لأن تؤثر وتجلب اهتمام طائفة من السامعين، [وبذلك] حصل تفريق سيظل قائماً على امتداد هذا التاريخ للحجاج، بين ما ينتمي إلى البرهنة التي تستخرج من إفرازات النفسية الإنسانية من ناحية، وبين ما ينتمي إلى الاقتناع والذي يقاس بطاقة التأثير في طرف آخر من خلال حركات المؤثر»⁽¹⁾، إذن فالحجاج طريقة للفعل والتأثير في الآخر (المحاور أو المرسل إليه)، والحجاج يختلف عن الاستدلال في أن الأخير لا يعير أهمية تذكر لمقام الفاعل القائم بالبرهنة وعلاقته بالجمهور الذي يخاطبه، وهو بذلك لا يتيح المجال إلا للشكل الصوري المركب صحيحاً في خطابه، على عكس الحجاج الذي يضع في اعتباره شكل التواصل والفاعلين فيه والمتأثرين به، ويؤخذ الحجاج بمعنى أنه منطقاً اتخذ مجالاً تداولياً، وعليه فهو يهتم في نقاش الأطروحات المقدم للمستمع للحجاج والمشارك فيه، لغرض القبول أو الرضى به أو حتى رفضه عبر جدل حوارى عقلي.⁽²⁾

يمكن أن تمثل البرهنة أداة حجاجية حينما تستطيع أن تؤدي الشروط اللغوية لصحة الخطاب (إتيقا النقاش): العمومية، والقصدية، والفهم، والتداولية، وحينما

(1) باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ترجمة: احمد الودرني، دار الكتاب

الجديد، بيروت، ط1، 2009، ص 7.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 8.

يمكن أن يعبر عنها داخل خطاب، وذلك في الحقيقة يحولها بالضرورة إلى فعل حجاجي.

إنَّ الحِجَاج يمارس عملية اختبار لمزاعم المشاركين في الخطابات لغرض الفهم، فهو يقوم بمهمة فحص مقولات النزاع من أجل التوافق والصراع من أجل الإجماع وهكذا فإنَّ "التشكلات الخاصة بالتوافق، لا بد أن يكون بمقدورها زعم الصلاحية، ومن ثم يصير في إمكانها الانتساب إلى ممارسة وفاقية إجرائية وفق إتيقا المناقشة الحجاجية، والتي يمكن دائماً لمخزونها من النقد الذاتي أن يضع النتائج المحصلة موضع مراجعة، وهذا دونما تأثير من أي إجراء تفرضه سلطة متعلقة بأمرٍ ثم تقريره من قبل"⁽¹⁾.

يجب أن يركز الحِجَاج على مقدمات معيارية تستطيع أن تحدد مسيرة القبول أو الرفض لموضوع المحاجة، ويتوجب حسب هابرماس "الانخراط في محاجة جادة إلى القبول ضمناً بمبدأ معياري إيتيقي، مفاده أنه ينبغي إخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذوات المنضوية في نقاش ما، إلى حجج محددة، يكون هدفها الأساسي بلوغ الإجماع"⁽²⁾؛ لذلك نجد أن المعنى التداولي يقاس "بمطلب تحقيق إجماع توافقي وعقلاني، يقود مفهوم التمسك الخطابى بدعوى الصلاحية إلى الإجماع العقلاني"⁽³⁾، وبناءً على ذلك يتبين أن منطلق الحِجَاج هو المبدأ الإيتقي، وغايته هو بلوغ الإجماع. ويقول هابرماس: "إنَّ المناقشة العملية التي تحصر على الظهور بما هي مسار للفهم البينذاتي، التي وبحسب شكلها ذاته - أي تحديداً وفق قاعدة الافتراضات الشمولياتية [الكليّة] للمحاجة التي لا يمكن تجاوزها - تقوم بدفع كل المعنيين، بشكل متزامن إلى تبني للأدوار التي يقومون بها"⁽⁴⁾. وتبدأ عملية الحِجَاج أو النقاش عبر فعل لغوي - تداولي - قائم على معيارية المصادقية التي

(1) جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ص 134.

(2) كارل أوتو ابل، هابرماس ضد هابرماس، ص 19.

(3) مانفريد فرانك، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق: عز العرب الحكيم بناني، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 108.

(4) Habermas, De l'ethique de la discussion, Paris, Ed, du cerf, 1992, p.61.

نقلاً عن جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ص 181.

تجمع (حقيقة القضية، وصحة الفعل، وصدق القول)، وتحيل هذه الممارسة إلى الوضع التواصلّي التالي: يتلقى المتلقي المعلومة من مرسل هو بمثابة ذات تقول الحقيقة النزيهة من خلال مقولات: الدقة، والضبط، والعلمية، والكلية، وكل ذلك قائم على شراكة مجتمعية، ومن ثم تنكشف المرحلة الثانية، والتي تقوم على تحقيق الاستمالة المبنية على قناعة معينة، وتأسيس هذه القناعة معناه إشراك المتلقي في صيغ العمل والتفاعل الجماعي المحكوم بقيم العالمية والجديّة والمسؤوليّة والاستمرارية.⁽¹⁾

ولإيضاح معنى التداوليّة العامة، أو التداوليّة الشكليّة العالمية، يقتضي الأمر أن نبين أن هدف الحجاج هو الوصول إلى معيارية مقبولة تشاركياً، لأن فكرة التداوليّة الشكليّة العامة تنتظم حول "وضعية مثالية للكلمة، وضعية يعبر فيها المشاركون في عملية تفاعل، عن طموح إلى الصلاحية الخاضعة للحجة الأفضل،... وضرورة هذا النموذج تكمن في أن كل واحد (من المشاركين في الحجاج) يستعمله كخلفية مشروعية، نسبة إلى الوضع الذي يقف فيه ضمناً حينما يتواصل".⁽²⁾

تشكل اللسانيات أساس الحجاج ومنطلقه؛ وهو ما يدخلنا "في سياق الحوار الناجح ومقولة التراضي، والتوافق الاجتماعي، فالتكلم حين يدخل في حجاج يبدأ عملية التهييء: فيتخيل وجود مستمع - مخاطب، ليس فقط قادر على المتابعة والإجابة على ما يطرحه المتكلم، ولكنه قادر على تجريب ذلك وتمحيصه وتقييمه في شكله الحجاجي،... ومن هنا فإن مدار الدراسات التي تناولت الحجاج، تمحورت حول الآليات التي تضمن نجاحه وفعالته، وتناولت استراتيجيات الخطاب الحجاجي من مختلف أبعاده ومراميهِ وغاياته، تلك الآليات والاستراتيجيات التي تنجح في تقوية انخراط المخاطب بشكل يطلق لديه الاستعداد للعمل أو الفعل، أو الاقتناع، أو الثقة، والتي يمكن أن تتحقق في الوقت المناسب، أو على الأقل تجعله

(1) ينظر: عبد الرحيم العماري، الدليل والتسقية: التواصل والمعرفة والسلطة، المنشورات الجامعية المغربية، مراكش- المغرب، ط1، 1997، ص 244.

(2) ايف جونريه، "يورغن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع"، ص 165.

غير قادر على رفض القول الحجاجي⁽¹⁾، ومن هنا فإن هابرماس يجعل الحجاج آلية للبرهنة أو النقض في التأسيس أو النقد للأطروحة قيد الحاجة. وبما أن الحجاج يمثل "ملفوظات اللسان التي تأخذ وتقتلع معناها من جراء كونها تضطلع بدور من يلزم المخاطب باستخلاص صنف معين من النتائج (الإقناع)"⁽²⁾، فإنه يستطيع أن يضمن نتائج مقبولة تداوتياً عبر اللغة المشتركة، بشروطها، وكفايتها الذاتية، فاللغة تحمل شروط التخاطب وتتضمن مقتضيات الحوار والتفاهم، فهي ذات "قدرة تواصلية وتؤسس بين المتحاورين التزامات متبادلة ومتعاقد عليها، وتساهم في بناء تجارب مشتركة، ولا مجال في المجتمعات المعاصرة البالغة التعقيد إلا اللجوء، من أجل بناء المشروعية، إلى تبريرات مقبولة عقلاً وواقعياً ومتوافق عليها، أي أن تكون حصيلة التواصل... وتحدد غاية نظرية المناقشة [الحجاج]... بالأماثل للحق حينما مشروعاً، ولا يكون مشروعاً إلا إذا كان نابعاً بالتوافق من واضعيه"⁽³⁾، وهذا الوضع التوافقي هو النتيجة الغائية من الحجاج، وهو يستدعي إرضاء الذات والآخر، وذلك غاية التواصل؛ لذلك فهو يبحث في إمكانية تحقيق الإرضاء للذات عبر التناسق مع العقل، والآخر عبر إقناعه حجاجياً بما هو أفضل، من مواقف أو قواعد ومعايير يراد إنجازها عبر الحاجة، وعن ذلك ينتج نوعاً من الإجماع التوافقي. "إن الحجاج سمة رئيسة تميز وصف اللعبة اللغوية التي يصطلح عليها هابرماس بلفظ الخطاب... قد تم هذه اللعبة اللغوية الصحة المعيارية أو الصدق الوصفي، ويتضمن الصدق والصحة وجود دعاوى نقرها بالقضايا التي نصدرها... يستنتج هابرماس من ذلك حتمية التفاهم حول صلاحية ماقرره من قضايا عن طريق تحصيل الإجماع، فإذا كانت موضوعية القضايا تستند بالأمس إلى مطلق متعال، أو

(1) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006، ص 126.

(2) أوزفالد ديكر، "السلام الحجاجية"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، إعداد صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2010، ص 255.

(3) عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوق عند هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 109-110.

إلى بعض المبادئ الأساسية القبلية، يجب عليها أن تقوم اليوم على البعد البيئي [البيئي] في تأويلات العالم، وهذا هو النهج السليم لدرء هذه الموضوعية في نفس الآن من اعتبارية النزعة الفردية⁽¹⁾.

وعليه تبين الحاجة إلى الحجاج في نظرية هابرماس لأنه يخلق المعنى، وينتج الفهم، وذلك لأنَّ "الملفوظات الحجاجية تختص بقطبية حجاجية، أي بكفاءة في الدخول إلى محمل لغوي موجه نو استنتاج دقيق،... وهذه القطبيات الحجاجية ليست مضافة إلى الملفوظ، ولكنها مسجلة في اللغة بوصفها أساساً لكل دلالة. إنَّ الحجاج لم يعد نشاطاً لسانياً من بين أنشطة أخرى، ولكنه أساس المعنى نفسه، وأساس تأويله في الخطاب⁽²⁾."

- لماذا الحجاج؟

بما أنَّ الحقائق - كما يرى هابرماس - هي وقائع موجودة "والوقائع هي المضمون الإخباري لتأكيدات، [وهنا] تضيف الإشكالية على تطلبها الحقيقة وتطرح للمناقشة، [فهي] مضمون إخباري لتأكيد ما، مع مطلب الصلاحية في حال الاحتمال،... وهذا مانؤكدده على أنَّه حقيقي بعد اختبار استدلال، ومعنى الحقائق والوقائع لا يمكن أن يتوضح دونما الرجوع إلى المناقشات التي نوضح فيها متطلبات الصلاحية المحتملة للتأكيدات،... القسر المتاح فقط في الحوارات، هو وحده أفضل الحجج... وإطلاق الحوارات يقوم في الاعتراف أو في الرفض لمتطلبات الصلاحية الإشكالية، وفي السيرة الحوارية لا ينتج شيء خارج الحجج⁽³⁾، فما ينتج في الحجاج هو الحقيقة المعترف بها فقط، وذلك معتمداً على وسيط تواصل إنساني بشروطه الأنفة الذكر، هذا في اختبار الحقائق المرتبطة في الوجود الموضوعي للعالم، أما ما تتطلبه المعارف الأخرى فهي المصالح

(1) مانفريد فرانك، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ص 77-78.

(2) جيل كلارك، "التداولية والحجاج"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، ص 248.

(3) بورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 364-365.

القابلة للتعميم عبر مناقشة وحِجاج واعتراف وإجماع ينتج عنها؛ وبذلك تحصل الأفعال الإنسانية على صلاحيتها المزعومة عبر الحِجاج⁽¹⁾، «وتتعلق قابلية تعميم المصالح والتقويمات بالمعايير والقيم التي تجد اعترافاً مشتركاً بين الذات ضمن حالات معطاة.. [فهي تقوم] على قابلية الاستيفاء (القبول) الاستدلالية في كل مرة لمطلب الصلاحية لكل من معايير الفعل الأساسية ولنموذج التقييم»⁽²⁾، وهذه الحاجة في استنتاج الصحة والصدق للفعل الإنساني لا يمكن أن تكون أو تستمر «إلا ضمن شروط الحاجة... يعني في شكل أنساق الأقوال المختبرة استدلالياً»⁽³⁾؛ وبذلك تتبين آلية كشف صدقية وصحة المعيار والقيمة للفعل والقصد الإنساني، عبر حِجاج واستدلال نظري، لا يشابه المرجع في مطلب الحقيقة مع العالم الموضوعي.

ويعد الحِجاج أداة لتحصيل شرعية الحقائق والمعايير، لأن الاعتقاد بمشروعية ماسبق «ليس مرتبطاً بظواهر حالات نفسية ذات طبيعة اعتباطية، بل إنه يتشابه مع مسألة الحقيقة، فالمشروعية تابعة في عمقها للحقيقة، على اعتبار أن منطقها لا ينبع من الحوافز بقدر ما يستند إلى الحجج، ومن ثم فإن ما يتعين الاعتراف به في التذاوت متوقف على الحجج الكفيلة بتبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعايير، فضلاً عن أن الاعتراف بهذه الحجج داخل عمليات التذاوت يتم من خلال البراهين المعبر عنها في سياق مناقشة عمومية»⁽⁴⁾.

كيفية فعل الحِجاج كتواصل:

إنّ النقاش المثالي الذي أُفترضت إمكانية قيامه مع النتائج اللغوية التي توصل لها هابرماس، واتضح في المطلب السابق، يؤسس لحِجاج فاعل ويكمل مشروع التواصل نحو فهم فعال ومنتج، يعتمد على مبادئ منها:

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 369.

(2) المصدر نفسه، ص 370.

(3) المصدر نفسه، ص 370-371.

(4) محمد نور الدين أفاهي، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 262.

1- العالمية أو الكلّية، إذ إنّ جميع المشاركين في التداول والحوار سيتفاعلون وفق ما هو متفق عليه قبلياً، وسيقبلون بالنتائج المترتبة عليه، ما دام يمثل مراعاة عامة لهم.

2- مشاركة جميع المتأثرين بالخطاب، وذلك يعطيه البُعد الثاني المرتبط بمعياريته المتعلقة بالصحة والواقعية والتي تم الاتفاق بشأنها قبلياً وعملياً.

3- حرية المشاركة وخلوها من أيّ قسر أو إرغام، وذلك ما أوضحناه كشرط يهدف التحرر.⁽¹⁾

4- كما يشترط ما أشرط في تحديد قيمة الفعل الكلامي مع أوستن وسيرل (قابلية الطرفين واستعدادهما للتفاعل أو التعامل فيما بينهما، التعبير عن النوايا والمقاصد بشفافية وصدق، استعمال لغة مفهومة وخاضعة لمعجم مشترك - محدد سلفاً).

ويعطينا هابرماس أربعة شروط للحجاج - أو التواصل بصورة الفهم الصحيح، والذي يعتمد على الحجة الأفضل ويوجه المحاجة نحو انجاز التواصل بطريقة استرجاعية: فيقصد من الشمولية والعمومية، أنّه لا أحد، من المساهمين في التواصل، يجب أن يستثنى، ولاسيما من يخصهم موضوع النقاش التواصلي. ويهدف هابرماس من شرط التوزيع المتساوي للحرّيات، أن لكل مشارك فرصته في المساهمة التذاوتية في التواصل، إذ لا يُفترض في المشارك العقلائي؛ قضايا العمر، أو المهارات البلاغية؛ أو الجنس، أو الصنف، أو الطائفة، أو الإنتماء العرقي، فهي تفضيلات مهمة، ويلزم غياب القيود الخارجية أو الداخلية، كأنواع الأدلجة، والهيمنة، فعلى المشاركين في التواصل وفي موضوع الإدّعاءات المتنازع عليها، يجب فقط أن يكونوا ملتزمين بقوة الإقناع والافتناع عبر الحجة الأفضل، ويعتمد شرط الأمانة والقصدية الصدقية: فالمشارك كون كلهم يجب أن يعنوا ما يقولون،

(1) See: Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, trans by Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, pp.65-66.

وعليه يطرح التساؤل السابق للتواصل وهو: هل المشاركون كلّهم يشعرون بالأمانة والصدق في مناقشة منظوراتهم؟⁽¹⁾، وتهدف هذه المباديء نحو كشف المصدقية التي تشكل الحقيقة بعواملها الثلاث، عبر معايير شرعية تستطيع أن تكون عامة، وعليه فإنه يمكن تحصيل "فكرة الحقيقة من مفهوم الشرعية المعيارية من خلال اتفاق مثالي (غير محدد بزمان)، وبينذاتية مرتبطة بجماعة مثالية التواصل. لحظة (تناسق العقول)، هذه، تضاف للحظة (التناسق مع طبيعة الأشياء) وبالأحرى يوحد مفهوم الحقيقة كموضوع للخبرة. بمطلب شرعية بينذاتية ذات خطاب متوافق، ويوحد فكرة موافقة الجمل للحقائق بمفهوم الإجماع المثالي ومن منطلق هذا التوحيد فقط، نحصل على مفهوم زعم شرعي قابل للنقد⁽²⁾، والنقد هنا هو استمرارية الفحص والمحااجة الناقضة أو المؤيدة للخطاب الزاعم كشفه للحقيقة، كلما اضطر الأمر؛ بذلك فإن أي فعل تواصلية يتضمن "افتراض محتوى ما، يتم قوله أو كتابته، هو محتوى شامل، وهو قول سليم، لأن الناس الذين يقولونه أو يكتبونه، يفعلون ذلك وهم لا يحاولون أن يضلّلوا أي شخص بقول هذا المحتوى، وهو الأمر الذي يضمن نقاشاً مفتوحاً"⁽³⁾. وتكشف محاولة هابرماس، في تحديد فحوى معارفنا وما تختزنه من قابلية للتكذيب عبر الحاجة، عن ثلاثة مسارات يوازي أحدها الآخر، ويعتمد عليه:

المسار الأول: الموقف الباحث عن حل للمشاكل القائمة، ومواجهة المخاطر التي تنتج عن الأوضاع الصعبة أو الإشكالية.

المسار الثاني: يتمثل في تسويق ادعاءات الصلاحية، وذلك لاختبار مجمل الحجج المتعارضة.

(1) See: Mechthild Nagel, "What if Habermas Went Native?", Peace Studies Journal, Vol.1 Issue 1. Fall 2008, Central New York Peace Studies Consortium, p.6.

(2) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.72.

(3) مجموعة مؤلفين، خمسون عالماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، تحرير: جون سكوت، ترجمة: محمود محمد حلمي، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 385.

المسار الثالث: وهو عبارة عن مسار جمعيّ للتعلم، وهو خاضع لقدرتنا على مراجعة مواقفنا عن طريق رصد أخطائنا الخاصة وتصويبها.⁽¹⁾ وذلك التصويب يهدف نوعاً من التوافق.

وبكلمة أخرى فإنّ مسارات المحاجة هي:

1- النزاع: وهو سبب الحجاج.

2- اختبار الحجج: وهو موضوع الحجاج.

3- الإجماع: وهو نتيجة الحجاج.

ونفهم من المسارات السابقة، التي حددها هابرماس، آلية لتنظيم عملية الحجاج وتحصيل المعرفة الاتفاقيّة، التي تخص أيّ عالم من العوالم الثلاث، فهو يبدأ تلك المسارات بالنزاع والإشكال القائم بوجه موضوع البحث، ومن ثمّ مساراً ثانياً يشكل تمحيص لقوة الحجة وأفضليتها على غيرها تأييداً أو رفضاً، وفي الثالث تؤخذ النتائج كموضوع متوافق بشأنه ليعمم لتصحيح السلوك واتخاذ تلك النتائج معياراً توافقياً، بمائل دلالة الإجماع.

إنّ الحجاج ليس رفيق التواصل برمته، بل هو ما يظهر حين نشوء نزاع ما، فليس كل تواصل هو حجاج أو نقاش، فقد يكون التواصل عبر الفعل الكلامي مثلاً يهدف إلى التأثير عبر الأمر، أو الطلب من المستمع، وذلك، رغم تأثيره، قد لا يحدث نوعاً من الحجاج، لكن الحاجة تظهر إلى الحجاج حينما يصبح موضوع التواصل موضوعاً نزاعياً وتبدأ الحجج المؤيدة والمضادة في سباق نحو تحصيل مشروعيّة طرفها، والانتصار على الآخر، ودعم ادعاء صحة طرفها، وهنا الأمر يتطلب الدخول في حجاج عقليّ ينطلق من اللغة ويهدف إلى الإجماع والاتفاق، ولذلك تشكل مواضيع المعايير الاجتماعيّة والأنظمة السياسيّة والحقوق والقوانين بين المجتمع والدولة، أهم مواضيع النزاع، والتي تستدعي الحجاج باستمرار.

إنّ مهمة الحجاج كمرحلة جزئية تكمل المهمة الكبرى للتواصل، وهي الفهم المتبادل بين أفراد المجتمع، وإنّما تتحقق من خلال عرض موضوعات الخلاف والنزاع للنقاش والمحاجة، و"مهمة الفهم المشترك إنّما هي محاولة تحقيق أو إيجاد

(1) ينظر: يورغن هابرماس، إتيقا النقاش، ص 57-58.

تعريف جديد للموقف الذي يستطيع من خلاله أن يساهم كل المشاركون في الحوار، وبمجرد فشل هذه المحاولة [الحجاجية- الإيتقية- التداولية] فإنّ الفعل التواصليّ سيواجه بدائل تحل محله هي الفعل الاستراتيجيّ، أو قد يكون البديل الخروج من التواصل بصورة كاملة؛ لذلك فإنّ الوصول إلى الفهم يعتمد على الحجاج الكلاميّ الفعّال، الذي يهدف إلى اختبار ادعاءات الصلاحية⁽¹⁾، ولا يعبر مبدأ التواصل هنا "عن تفاهم بسيط بين الأطراف الذين يقدمون اقتراحات لغوية، وإنّما هو شرط ضروريّ لتنسيق الأفعال في المجتمع... فالتواصل الذي يتعلق الأمر به يوجه في كل مرة نحو أهداف محددة جيداً ولبلوغها يتبادل المشاركون حججاً يدافعون بواسطتها عن مواقفهم، ويسعون جاهدين لإقناع محاورهم بصحة حججهم، وتنتهي هذه الجهود المتقابلة بإنتاج نتيجة يمكن لكل المشاركين القبول بها، وتحقق إمكانية القبول بها لعقلانيّتها. إن نموذج التواصل الهابرماسيّ يعبر في تجسده الكامل عن مفهوم الخطاب السياسيّ النموذجيّ في عصرنا⁽²⁾؛ بذلك يتبين كيف أنّ التّسق النظريّ لهابرماس في مشروع التواصل حدا بنا إلى بناء أطروحة اجتماعيّة فلسفيّة لغويّة تأويليّة حجاجيّة تقود إلى مساهمات في إعادة إنتاج الخطاب السياسيّ، عبر خلق فضاءات جديدة داخل النظريّة الجديدة تسمح بالتواجد الإبداعيّ لديمقراطيّة تواصليّة نقاشيّة وحجاجيّة، تهدف إلى خلق نوع من الإجماع.

وهنا يقتضي البحث التعرّيج نحو فضاء ذلك النقاش، وما يخص المسألة السياسيّة لدى هابرماس، وكيفية إمكان تحقيق حجاج يعتمد التداولية، وإيقا النقاش، منطلقات له في سبيل حل وفض النزاع المنبثق من الإشكاليّات السياسيّة، وذلك ما سيتضح مع مفهوم الفضاء أو المجال أو الميدان العام، الذي عوّل عليه هابرماس في إنشاء ونقد المعايير واختبار صلاحية الأنظمة والمقولات السياسيّة.

(1) Habermas, On the Pragmatics of Communication, Edited by Maeve Cooke, the MIT press, Cambridge, 1998.p.24.

(2) فالتين بتيف، "بعض التأمّلات حول فلسفة الحق لدى يورغن هابرماس"، مجلة القانون العام والسياسة، العدد6، 2007، ص 1389.

المجال العام، عقلنة السياسة تواصلياً:

يقترح هابرماس لغرض تقنين وتحديد الفاعلية الاستراتيجية المهيمنة على الفعل الاجتماعيّ بعمومه، عناصر معينة لتخطي هذه العتبة، وذلك عن طريق "تشكيل الإرادة السياسية، وتكوين الرأي العام، وتقوية المجتمع المدنيّ، وهذه كلها عناصر من المؤمل أن تشكّل فرصة لاقترب السلطة من المواطنين، بعد انفصالها عن العالم المعاش، وانحسارها في أنساق مغلقة وخرساء وصمّاء، تمثل أجهزة فوقية متشيئة"⁽¹⁾؛ لذلك فإنّ التأسيس الفلسفيّ- السياسيّ لهذه الموضوعات يعد مهمة هابرماس الأساسية.

المطلب الأول

المجال العام.. ماهيته وفاعليته:

بيّنّا في الفصل الأول كيف كان نشوء المجال العام وكيف مثل لحظة تاريخيّة برجوازيّة، ويرى هابرماس أنّ هذا المجال قد تفكك وتدهور، إذ أخذت الصحف والمجلات ووسائل الإعلام بالعموم تزيد من انتشارها، وصارت غارقة في مؤسسات رأسماليّة عملاقة، تعمل من أجل المصالح الخاصة لعدد قليل من الأشخاص، أما الرأي العام فقد خسر استقلاليته ووظيفته النقدية، وبدلاً من أن يدعم تشكيل الرأي العقلانيّ فقد أصبح في القرنين التاسع عشر والعشرين مسيراً،

(1) عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسيّ والحقوقى عند هابرماس"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 110.

ويمكن التلاعب به، وكل ذلك أثر سلبياً على حرية الإنسان، بدلاً من أن يجعل هذه الحرية تنمو وتزدهر.⁽¹⁾

وقد تميز المجال العام حينها بميزات ثلاث هي:

1- إنَّ الخطاب في المجال العام لم يكن يعبر أهمية لمكانة وتميز الأشخاص المشاركين فيه، وهو بذلك يفترض أنَّ السَّطَّان والامتياز أو التفوق كان لقوة الحجة والمحااجة الأفضل.

2- إنَّ النقاش في المجال العام كان يشكل حول القضايا المناقشة فيه، تلك القضايا التي كانت مناقشتها حكراً حينها إما على الكنيسة أو الدولة.

3- السيَّورة التي حوّلت الثقافة إلى سلعة مع إمكانية أن تكون الثقافة في متناول الكل كسلع ضروريّة، فلم يعد لذلك موضوع النقاش والإشكال في المجال العام مقصوراً على مجموعة أو زمرة (النخبة)، وكأنَّ هابرماس كان يريد، بتشخيصه هذا، الإشارة إلى الحالة المثاليّة للحوار والتي بدأت تتشكل تاريخياً.⁽²⁾

وبعد تشخيص هابرماس لمساويء اقتصار المجال العام على النخبة البرجوازيّة، يحاول تحليله من هذه الإشكاليّة، من خلال التعويل على التبدل السّوسيوولوجيّ له، إذ يصبح منطقاً لنقاشات عامة بين مواطنين عوام لاخواص، ((إنَّ الواقع السّوسيوولوجيّ لهذا الفضاء العام يكف فجأة*))^(*) عن أن يعاني من انغلاقه البرجوازيّ، لكي يشمل مجموع المواطنين، وانطلاقاً من ذلك، يصبح هذا الفضاء العام البعد الأساسيّ للديمقراطيّة ذات صيغة جديدة^{(**)(3)}.

(1) See: James Gordon Finlayson, Habermas-very short introduction, p.13.

(2) ينظر: آلن هاو، النظرية النقدية، ص 101-102.

(*) لا نعتقد بأنَّ هذه الانتقالة جاءت فجأة كما يرى البعض، ذلك لأنَّ هابرماس يحاول تحرير ذلك المجال من هيمنة البرجوازية- النخبة، لغرض جعله خال من التناقض الأدائيّ بين كونه عام وبين الممارسة النخبويّة الخاصة بالبرجوازيّ. إلّا أنَّنا سنبين في نقدنا لهذه الفقرة أنَّ هابرماس لم يستطع تحقيق هذا الأمر.

(**) يُفصد بها الديمقراطية التشاربيّة، والتي سنخرج لها بالتفصيل في الفصل المقبل.

(3) دافيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوريّ المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1445.

إنَّ المجال العام، كما يرى هابرماس، قد اجتبح إما من قبل الدولة أو من قبل النَّسق الاقتصاديِّ، وبالتالي فلا يمكن للديمقراطية أن تعيش دونما إعادة بناء المجال العام ومن دون عودة الجدل السِّياسيِّ الحر والمستقل⁽¹⁾، وتمثل حالة الديمقراطية نتيجة وسبباً للمجال العام، ففي محاولته لإعادة بناء ذلك المجال، نجد هابرماس يعوّل على إعادة تفعيل السِّيادة الشَّعبية للمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطية داخل هذا المجال، وذلك عبر ثلاث مراحل هي⁽²⁾:

- 1- الصِّراع الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة.
- 2- التراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة.
- 3- الإجماع الذي يحيل إلى التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف.

وتأسيساً على ماسبق، يصبح المجال العام⁽³⁾ "المملكة التي يجتمع فيها الأفراد للإسهام في النقاشات العمومية، حيث بإمكان كل واحد الحلول به، ولا أحد يدخل الحديث في الفضاء العموميِّ بامتياز لا يملكه غيره"⁽³⁾، وهو بهذا المعنى يُكْمِل مسيرة النَّسق الهابرماسيِّ، في افتراض الحالة المثالية للكلام، إذ إنَّ المشاركين في المجال العام، وبتداولهم القضايا المتنازع حولها، والتي تخص المواضيع السِّياسية، يلبسون نوعاً من القناع المثاليِّ، الذي يفرغهم من محتوى امتيازاتهم. يختلف صفاتها، والمجال العام يعتمد على إعادة البناء، التي كفلها مشروع هابرماس للعالم المعاش، والذي أوضحنا بأنّه سيقدم مساهمة في التأثير في الأنظمة السِّياسية عبر التشريع القانونيِّ؛ لذلك فإنَّ مبدأ المناقشة هذا⁽⁴⁾ "لا يتوفر إلا في المبدأ الديمقراطيِّ، الذي يولد تشريعاً مقبولاً ومتوافقاً عليه من طرف الجميع؛ يكفل هذا المبدأ في المجتمعات المعاصرة... قيام معايير جديدة تنبني على التوافق"⁽⁴⁾.

-
- (1) ينظر: ألن تورين، ما للديمقراطية؟، ص 259.
 - (2) ينظر: عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، ص 74.
 - (3) الذهبي مشروحي، "مشروعية القوة ومشروعية العصيان المدني عند هابرماس"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 163.
 - (4) عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السِّياسيِّ والحقوقى عند هابرماس"، ص 110.

إنَّ مشاركة جميع المواطنين، في هذه النقاشات، وبطريقة متساوية، أمر مركزيّ بالنسبة لمفهوم المجال العام لدى هابرماس، لأنَّه ليس مكاناً للتعبير عن الرأي فقط، وإنَّما هو مرآة تسمح للأفراد والمجموعات المشاركة من تفاهم، وفحص ونقد واقعهم كما هو وكما يراد له أن يكون، وعلى ذلك فهابرماس يعترم إعادة تشكيل نظرية الفعل التواصليّ انطلاقاً من قواعد معيارية ولغوية، تحصل في المجال العام للدخول إلى الحيز السياسيّ، وانجاز مشروعه، في تأسيس السياسة على بعد عقلائيّ تواصليّ.⁽¹⁾

يقول هابرماس: "إنَّ المجال العام، أولاً وقبل كل شيء، مجال حياتنا الاجتماعية حيث يوجد شيء عن الرأي العام يقترب من التبلور، ويكون الوصول إليه متاحاً من قبل جميع المواطنين، وجزء من المجال العام يتجلى في المحادثة اليومية، حيث يجتمع أفراد خاصين لتشكيل كيان عام. بعد ذلك لا يتصرف هؤلاء على أنَّهم رجال أعمال أو محترفين في مجال العلاقات الخاصة كما أنَّهم لا يتصرفون كأعضاء في نسق دستوريّ معرَّض لقيود قانونية في بيروقراطية الدولة، فالمواطنون يتصرفون على أنَّهم كيان عام عندما يتباحثون بطريقة غير محدودة، أي أنَّه هناك ضمان لحرية التجمع والترابط وحرية التعبير عن آرائهم العامة عن قضايا ذات طابع عام"⁽²⁾، ويرى هابرماس في المجال العام صندوقاً رثائاً للمشاكل الاجتماعية الشاملة، ومتلقياً للذبذبات التي تبعثها العوالم الخاصة المعاشة، وذلك يحتم على المجال العام أن يضم إليه مجموعة الأصوات المهمشة وذلك لتشكيل رأي عام فعال، وبآليات ديمقراطية.⁽³⁾

(1) ينظر: دافيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوريّ المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1146-1147.

(2) Habermas, "The Public Sphere" An Encyclopedia Article, Tran: Sara Lennox; Frank Lennox, New German Critique, No. 3, Autumn, 1974, p.49.

(3) ينظر: يورغن هابرماس في حوار مع جاك بولين، ضمن كتاب إيريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ترجمة: جهيدة لاوند، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006، ص 81.

وتشير هذه الدلالة للمجال العام عند هابرماس إلى تشابه مع الحالة المثالية للحوار أو الكلام والتي يبنى عليها الحجاج مع التداولية العامة، وذلك لأن المجال العام عنده يحيل إلى الجامع المحددة من الأشخاص الذين يمكنهم أن يتناولوا المسائل والموضوعات العامة (الاجتماعية، والسياسية، و...) والتي كانوا على علم مشترك بها بكل حرية وصراحة وحياد⁽¹⁾، ويهدف هابرماس إلى كلية أخرى هي إنتاج عقلائي سياسي، وذلك عبر "تداول الأفكار بحدوء وروية والمساهمة بحجج يسندها الإطلاع والمعلومات والمنطق السليم، وهنا يكشف هابرماس عن احترامه وإيمانه بقدرة العقل على جعل الناس من الثقافات المختلفة يقفون على أرضية واحدة، وظل هابرماس على الدوام يكتن الاحترام إلى ما أبجزه عصر التنوير في الحقوق الديمقراطية وحقوق الإنسان باعتبار أنها تصدق على كل البشر"⁽²⁾، وذلك هو ما يطمح له من خلال إضفاء الأبعاد التداولية والشروط الافتراضية القبلية للنقاش، ومن ثم تطبيقها في المجال العام ونقاشاته الطامحة إلى خلق إجماع بحق المسائل قيد المحاجة، وهو يستشهد بما أنتجه عصر الأنوار من مفاهيم عالمية سادت إلى يومنا هذا (الحرية والمساواة وحقوق الإنسان)، وعليه فلا استحالة لمشروع التواصل في المجال العام السياسي لإنتاج مفاهيم كونية أخرى تسعى إلى تخلص الإنسان من اغترابهات وتساعد في تحرره، وتلم شمل الإنسانية المتقطعة الأوصال، نحو فضاء رحب، كوني، يقبل الكل بلا تمايز.

إلا أن هذا المجال، كما وأشرنا، قد هيمن عليه من جهات عدة تمثل الدولة والاقتصاد والدعاية أهمها، وذلك يؤدي حسب هابرماس إلى اختفاء القدرة على المعارضة؛ ولذلك ينبغي إعادة إطلاق أخلاقية مناقشة لإنتاج رأي عام بعد أن أصبح سهل على التلاعب به عبر شركات الإعلان ومحتري السياسة؛ ذلك فمن الضرورة إعادة الرقابة على الممارسة السياسية عن طريق العمل التواصلية الذي يمارسوه داخل المجال العام⁽³⁾، ضمن هذا المنظور "يقوم تكوين الفضاء العام بمهمة

(1) أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص 355.

(2) ماريك فان دير مير، "هابرماس: الإسلام في مجتمعات ما بعد العلمانية"،

<http://www.libyan-national-movement.org/article.php?artid=1266>.

(3) ينظر: إيريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ص 78.

مزدوجة، أن يقي نفسه أولاً من الاتجاهات الاستعمارية للنظم الاقتصادية والسياسية، وأن يغذي فيما بعد، هذه النظم نفسها وفق المنطق التواصلي⁽¹⁾. ويريد هابرماس، معالجة تلك الخروقات والتحرر من هيمنة الأنساق- المنظومات من خلال تحديد أطر عامة للنقشات داخل المجال العام، ليتيح له التمتع بالقدرة الكلية العامة، وهي:

- 1- أن يتضمن هذا النموذج كل الأشخاص المعنيين بالأمر المناقش.
- 2- المساواة في القدرة والحظوظ للمشاركة في العملية السياسية.
- 3- المساواة في حق الاختيار لمواضيع المناقشة، ومراقبة جدول أعمال وأولويات برنامج المناقشة السياسية العامة.
- 4- المساواة في حق التصويت في لحظة.
- 5- المساواة في توفر شروط الانخراط في النقاش العام، وذلك عبر إتاحة المعلومة وإمكانية تحصيلها بحرية.⁽²⁾

يشير ذلك إلى حضور الأخلاقية السياسية الخطاب الكوني لدى هابرماس، فهو يعتقد أن العرف الصالح للإجابة عن التساؤلات الأخلاقية- السياسية، عبر أخلاقيات النقاش في المجال السياسي، يجب أن تكون له ميزة عدم التحيز، وأنّ اللاتحيزية هذه يعبر عنها بشكل مبدأ التداولية الكونية، وهي تعرف عنده (هابرماس) بأنها شرط أو حالة توفر مشاركة حرة وقائمة على شكل نقاش لغوي وتواصلي تكون قادرة على إشباع أو إرضاء رغبات الفرد والتي يمكن قبولها من قبل المجتمع دونما قيود.⁽³⁾ ويجب أن لا يخضع للمجال العام، حسب هابرماس، للمنطق الفاعلية الاستراتيجية أو الغائية، ولا أن يكون تابعا لمساومات أصحاب المال، واعتبارات توازنات السلطة، فالمجال العام الديمقراطي فعلاً، يجمع بين العقلنة

(1) دافيد فونسيكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، ص 1447.

(2) ينظر: محمد الأشهب، "فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 192.

(3) See: Douglas B. Rasmussen, Morality and Modernity: A Critique of Jurgen Habermas's Neo-Marxist Theory of Justice, <http://www.heritage.org/research/lecture>, p.4.

السّياسيّة والمشروعية الديمقراطيّة،... والديمقراطيّة تتوقف على إمكانية نقد التمثيلات الاجتماعيّة والمعايير الأخلاقيّة، وأشكال المشروع السياسيّة، لأنّه بهذه الطريقة يمكن تطويرها من منطلق مانعته صالحاً ودقيقاً، وداخل سياق تداوئيّ وتفاعليّ، يفترض الحق في الاختلاف ويسترشد بقوة أفضل برهان،... إنّ الاعتراف به في التداوت متوقف على الحجج الكفيلة بتبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعايير، فضلاً عن أنّ الاعتراف بهذه الحجج داخل عمليّات التداوت يتم من خلال البراهين المعبر عنها في سياق مناقشة عموميّة⁽¹⁾، ومن ذلك تتأسس المناقشة السّياسيّة العامة، والتي أوكلت مهمتها إلى الفاعلين في المجال العام، إذ تقع عليهم مسؤوليّة مناقشة إشكاليّات السّلطة بصورة عموميّة، إذ يتمثل هذا المبدأ⁽²⁾ "في كل أشكال التواصل العموميّ: التشاور، والتفاوض، والحوار، بناءً على أسس الحق، ومؤسسة القانون الكفيلة بالتوصل إلى التفاهم بين كل المتعاقدين، أي القبول لا بما يترتب عن رهان القوة، بل بما يُتوصّل إليه عن طريق التوافق... والغاية الأساسيّة من إقرار مبدأ المناقشة في شأن السّلطة هو حل الخلافات بطريقة سلميّة، والحيولة دون تحويلها إلى جهاز بيروقراطيّ تسلطيّ وقمعيّ، والوقوف ضد نزوعها الاستراتيجيّ الذي يروم الهيمنة"⁽³⁾.

يحاول هابرماس في نظريّته عن المجال العام أن يحل أزمة: عموميّة الفكرة، وذلك عبر محاولة إضفاء التوازن بين الشّرتين التصوريّين الأساسيّين لهذه الفكرة: بناء كونيّ لمبدأ الاهتمامات المشتركة، والحساسيّة تجاه حقيقة التعدديّة الحديثة، وذلك لتبيين دوافع النقاشات ومقاصدها، ولتحديد مجموعة من معايير التقييم، ومحاولة هابرماس هذه، مستمرة لوضع إطار عام لنظريّة المجال العام، ملائمة بشكل كافٍ للظروف الراهنة⁽³⁾، ففي فكرة المجال العام تتبادر إشكاليّات فلسفيّة حول

(1) محمد نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة: هابرماس نموذجاً، ص 262.

(2) عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظريّة المناقشة: قراءة في الفكر السّياسيّ والحقوقيّ عند هابرماس"، ص 112.

(3) See: Pauline Johnson, "Habermas's Search for the Public Sphere", European Journal of Social Theory, V. 4(2), 2001, p.215.

إمكانية جعل المجال العام يتصف بالسمة الشمولية والكونية التي يستهدفها هابرماس، مع وجود تعددية ثقافية داخل العالم المعاش تجري من خلالها النقاشات في المجال العام، وتصورات حلول الأزمات وفض النزاعات الناشئة، والتي تخص الشأن العام (السياسي والاجتماعي)، وحل هذه الأزمة الفلسفية يكمن في التداولية العامة التي افترضها مقدمة لمبدأ المناقشة في كل مجالات التواصل، فهابرماس يريد التعرف على الظروف الاجتماعية التي تسمح للخطاب حول القضايا العامة بالانجاز، وتحريرها بواسطة التداولية، وعبر الحجاج، وليس لسلطة التقاليد، أو الموروث في العالم المعاش، مرجعية في ذلك النقاش⁽¹⁾، وإن كانت منطلقاً ذاتياً للأفراد المشاركين في النقاش، وهذا المبدأ يشكل المركز المعياري لمفهوم الديمقراطية^(*) عند هابرماس، والذي يسمح لهذه النقاشات بإطاراتها الخالية من القسر والهيمنة، الضامن لأن تجري هذه المناقشات بشكل يرتقي لأن يكون عاماً، عبر عملية تشاورية ونقاشية،⁽²⁾ وتؤكد هذه النظرية على دور التواصل في عقلنة المجتمع وتحديثه، وذلك في إطار فضاء عمومي، يضمن الحوار والتشاور والتفاعل وسيادة روح الديمقراطية، وترتكز فيه المبادئ والمعايير المعتمدة لإقرار الاتفاق والإجماع، وانخراط الأفراد المعنيين بالفعل التواصلي على مبدأ الكونية، كما يستدعي هذا المبدأ مفاهيم أخرى، تندرج في صلب العملية التواصلية مثل: أخلاقية النقاش، والفاعلية الجماعية، والموافقة، والتبرير العقلاني، وادعاء صلاحية المعايير، والبين ذاتية، والاعتراف، والحجاج العقلاني، والمجتمع الكوني.. الخ⁽²⁾.

(1) See: Ibid, p.218.

(*) سنناقش مفهوم الديمقراطية من وجهة نظر هابرماس، بإعتبارها تطمح للكونية عبر التداولية العامة، التي تشكل لب فكرتها، في الفصل القادم.

(2) عز الدين الخطابي، "حوار الثقافات بين الكونية والخصوصية: مقاربة فلسفية أنثربولوجية"، مجلة رؤى، العدد 28، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، فلسطين، ص 119.

البعد السياسي للمجال العام:

إنَّ الأثر السياسيَّ للفضاء العموميَّ يتمثل في كونه «بجلاً لتحقيق التضامن بين المواطنين في دولة الحق والديمقراطية، وبما أنَّ هذه الفضاءات خاضعة لسياسة تشاورية، لم يتردد هابرماس في نقد النزعة البرلمانية... [التي ترى] في مؤسسة البرلمان المجال الملائم لتشكيل الإرادة والرأي العام، وإذا كان البرلمان يلعب دوراً مركزياً في العملية الديمقراطية، فإن تحقيق التضامن بين المواطنين يظل دون مستوى التضامن الذي يتحقق في إطار الفضاءات العمومية المفتوحة على جميع التشكيلات المدنية»⁽¹⁾، وبذلك تعد الممارسات داخل الفضاء العموميَّ ممارسات تهدف إلى تحقيق نقاش هادف ومنتج ومحرر للفعل الاجتماعيَّ المصنع لفعل عقلائيَّ سياسيَّ.

يريد هابرماس استكشاف التحديات التي تواجه السياسة التي تهدف إلى التحرر عبر ترتيبات اجتماعية معتمدة على البنى الديمقراطية، فهو يصر على ضرورة فتح مسار التدفقات التواصلية المزدوجة بين مشكلة المفاوضات غير رسمية التي تجري داخل المجتمعات المدنية وبين مهام حل المشكلة الرسمية في المركز السياسي⁽²⁾، فهابرماس لا يحد المجال العام فقط بممارسات المجتمع المدني داخل الميادين العامة والصالونات الأدبية، والثقافية، والمنظمات ذات الاهتمام بالشأن العام، وإنما يوعز إلى النظام السياسيَّ بميثاقه التشريعية، والتي تقع عليها مهمة التشريع، بالقيام بحل المشكلات ومواضيع النزاع العامة، لغرض تشكيل قرارات عامة وشاملة.

إنَّ المجتمع المدنيّ - حسب هابرماس - هو مايقع بين النظام السياسيَّ والعالم المعاش كوسيط يحمل أفراداً ومؤسسات غير حكومية تهدف لدعم الحاجات الخاصة لقطاعات في المجتمع المكون من العوالم المعاشة،⁽³⁾ ويمثل المجال العام الحيّز

(1) محمد الأشهب، "فلسفة الحق في نظرية العقل التواصلية ليورغن هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند يورغن هابرماس، ص 203.

(2) See: Pauline Johnson, Habermas: Rescuing the public sphere, Routledge, USA, First published 2006, p.85.

(3) ينظر: فرانك أدولف، المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، 2009 ص 85.

الذي يشغله المجتمع المدنيّ لنقاش المسائل المشتركة كشأن عام يربط فئات مختلفة في المجتمع.

وعليه، فالمجتمع المدنيّ عند هابرماس يعطي دلالة جديدة بدلاً من جدليّة المصالح الاقتصادية الذاتية، التي أنتجها فهم الفكر الحديث (هيغل - ماركس)، بل إنّ نتاج البنية التواصلية للناس العاديين في العالم المعاش، وهو يشمل المؤسسات غير الحكومية والجمعيات الطوعية وغير الاقتصادية، والتي تشكل هي بدورها المجال العام.⁽¹⁾ ويرى هابرماس أنّ "للمجال العام السياسيّ، بصفة عامة، بنية للتواصل داخل العالم المعاش، من خلال قاعدته المؤسسة بواسطة المجتمع المدنيّ، وهذا المجال العام السياسيّ هو مجال صياغة الإشكالات التي لا تجد لها حلاً، ومن ثم تطرح على النظام السياسيّ، الذي يفترض أنّ يجد لها مخرجاً؛ لذلك فالمجال العام مدعو إلى تعزيز الضغوط التي تمارسها المشاكل ذاتها، بحيث لا يكتفي بمجرد التعرف عليها ورصدها، فقط، ولكنه يعمل على إعادة صياغتها، لتقديمها في صورة مقنعة ومؤثرة، بل العمل على تضخيمها وتحويلها، بحيث تمثل عبئاً على أجهزة القرار"⁽²⁾. وذلك يتيح مجالاً لقبول التعدد الذي يحويه المجتمع المدنيّ محلياً وعالمياً لأنّ "الاستدلال عبر وجهات نظر أخرى، يوحي بأنّ الاستدلال في المجتمع المدنيّ لا ينبغي له أن يتم من خلال رؤية مجردة وموضوعيّة، بل من خلال رؤية العالم كما يراه الآخرون، وهدفنا في هذه النقاشات العامة هو الاتفاق مع (فكرة العقلانية التواصلية)، ولكن لا ينبغي لنا أن نضطر إلى الانسلاخ من أوضاعنا الخاصة، بغرض التواجد ضمن هذه النقاشات"⁽³⁾.

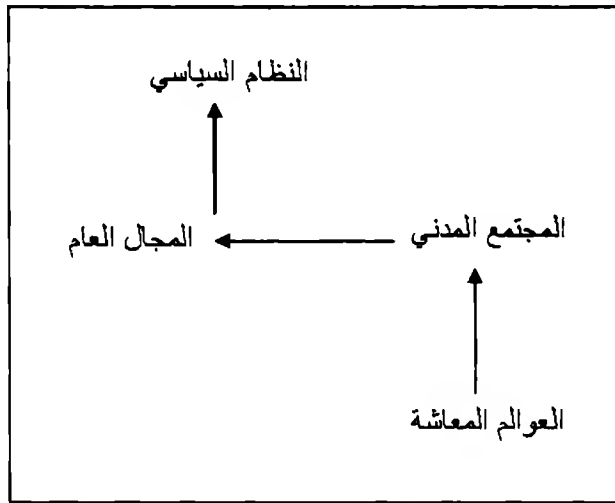
(1) See: Rainier R.A.Ibana, "The Democratic Aspirations, of Civil Society and Habermas's Discourse theory of Morality in Philosophy", Culture and Society, UNSW, V.2, p.38.

(2) Habermas, "Droit et democratie entre faits et normes", Gallimard, 1991, p.387-391.

نقلاً عن محمد الغيلانيّ، المجتمع المدنيّ: حججه ومفارقاته ومصائره: هل سيتم الاحتفاظ به؟، دار الهادي، بيروت، 2004، ط1، ص 283.

(3) ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسيّ والنظرية السياسيّة والمجتمع المدنيّ، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، مجلس الثقافة الأعلى - المشروع القوميّ للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، 769.

وذلك ما يتيح المجال العام الحر، والذي يوجه من خلاله الخطاب إلى النظام السياسي على شكل مطالب اتفاقية. بالرغم من مشكلة إزالة الأفق والتراث، التي يطالب بها هابرماس في أكثر من مناسبة.



مخطط (ج)

يوضح تراتيبات المجتمع المدني ومجاله العام بين العوالم المعاشة والنظام السياسي

تقع على كاهل المجال العام مهمة "إعادة النظر في النظام السياسي، وكل أشكال الأنظمة السياسية، لأن المجال العام، كما يتصوره هابرماس، لا يجب أن يخضع لمنطق الفعالية الاستراتيجية أو الغائية، ولا أن يكون تابعاً لمساومات أصحاب المال، واعتبارات توازنات السلطة، فالمجال العمومي، الديمقراطي فعلاً، يجمع بين العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية، صحيح أن هنالك أشكالاً متعددة من الضغوط العقلانية تمارس على المجال السياسي، وعلى رأسها الاقتصاد، ولكن الحاجة إلى تبرير مشروعية المؤسسات تُشكّل، هي بدورها، ضغطاً من نوع آخر؛ لذلك اقترح هابرماس ضرورة اعتماد التداوليات الكلية للارتقاء بالتفكير على أساس ما يجعل الحقيقة والدقة والصدق مقاييس ممكنة"⁽¹⁾؛ ولأجل ذلك

(1) محمد نور الدين أفاهي، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 262.

تشكل أزمة تحصيل شرعية النظام السياسي، والتحرر من هيمنته الاستراتيجية، مهمة قصوى يحاول هابرماس تجاوزها نظرياً، عبر التخفيف من تلك الهيمنة ومحاولة الانفكاك من سطوتها بتكوين إرادة سياسية - اجتماعية عامة، مرتبطة بمبدأ مناقشة عامة في المجال العام، لتشكيل تواصل تحرري يعتمد على الحجة الأفضل في النقاش⁽¹⁾؛ كما نجد أن «المنظور الفلسفي الأساسي الذي يطبع «الميدان العام» [يقضي] ضرورة العودة، بكل قوة، إلى تنشيط فكرة كانط حول نظرية المعرفة التي نستند إلى النقد باعتباره الضمانة الكافية للوصول إلى المعرفة الحقيقية فيما بعد»⁽²⁾، كما أن لمفهوم المجال العام «مكان مركزي في التأمل السياسي، فهو محدد بسبب تاريخي بديهي. إنه، بدقة، أحد المكتسبات المركزية للحدثة السياسية، المتمثلة برؤية بروز دائرة عامة مستقلة، تكون مكاناً للنقاش والبرهنة، وفي وسط هذه الدائرة يجري التشكل السياسي للإرادة، وبناءً على ذلك يدعو هابرماس إلى توسيع هذا المبدأ المكون للحدثة، وهو مبدأ المشاركة للحدودة، في عملية تشكل المبادئ المنظمة للحياة العامة، وهذا المبدأ هو وحده الذي يمكنه أن يؤسس لشرعية القوانين، وهي لا يمكن أن تولد إلا من الاعتراف الحر والعفوي للمواطنين، ولن تكون جذيرة بالاعتراف إلا المبادئ المعبرة عن مصالح قابلة لأن تكون عامة، لأنه ليس هنالك إلا هذه المبادئ التي يمكن أن تلقى موافقة المعنيين»⁽³⁾، ويجد هابرماس في المجال العام أداة للشرعة داخل الدولة (بجدلية اجتماعية-سياسية) إذ يرى أن «الدولة هي آلة خاصة مسؤوليتها أن تنتج تصورات معينة تقدم الخير للجميع، وتتميز تلك التصورات عن التصورات الجماعية الأخرى بدرجة الواعي والتفكير العالية لديها، وميزة تطور هذه الدول الحديثة أنها تتغير من الأساس المقدس للشرعية، إلى تأسيس شرعية على إرادة مشتركة، متشكلة تواصلية

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 101.

(2) عمر مهيبل، "البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس"، مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، مسقط - سلطنة عمان، العدد 34، 2003 نسخة الكترونية.

(3) دافيد فونسيكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، مجلة القانون العام والسياسة، العدد 6، 2007، ص 1446.

وموضحة خطابياً في الميدان السياسي العام⁽¹⁾.

إذن فآزمة شرعية المناقشة وتاجها المعياري القانوني، تخضع لمرّة نقدية تحتاج إلى تسوية وتوضيح، وإجابة على تلك الإشكالية يقول هابرماس: «إنّه يمكن للقواعد التي قد يستطيع كل المعنيين كمشاركين في خطابات عقلية أن يوافقوا عليها، أن تتطلب المشروعية، ففي (الخطابات) يريد المشاركون التوصل إلى آراء مشتركة، إذ يحاولون أن يقنع بعضهم بعضاً بأمر ما بواسطة الحجج، فيما أنّهم يسعون في (المفاوضات) إلى تحقيق تسوية لمصالحهم المختلفة - مع العلم بأنّ عدالة اتفاقات كهذه تتعلق بعملية التوصل إلى حلول وسط وهي عملية لها أسس خطائية - وإذا كانت الخطابات والمفاوضات، من هذا النوع، هي المكان الذي يمكن لإرادة سياسية عاقلة أن تنشأ فيه، فمن اللازم أن يستند التوقع إلى نتائج شرعية، تثبت العملية الديمقراطية، أي أن يستند إلى تنسيق تواصلي، فإن التواصلية الضرورية لبنان إرادة عاقلة للمشرع السياسي وضامنة للشرعية، يجب أن تتأسس، هي أيضاً بدورها، قانونياً⁽²⁾، وذلك ما ينبثق عن الرأي العام المصنّع في الفضاء العام عبر نقاشات عقلانية حجاجية.

صناعة الرأي العام:

ينبثق الرأي العام من نموذج الفاعلية الاجتماعية التواصلية في المجال العام، تلك الفاعلية التي تهدف إلى إنتاج إرادة جماعية وإجماعية بواسطة نقاش حجاجي وتداول لموضوعات الشأن العام، وذلك هو الأساس لإنشاء جهة توصيل ووساطة بين المجتمع والدولة، فالديمقراطية التشاورية⁽³⁾ تعتمد على التعبئة السياسية، واستعمال قوة إنتاج التواصل، والأسئلة السياسية يتم توضيحها من خلال براهين عامة، وهذا يعني أيضاً أن المرء لا يمكنه أن يجمع كل الإرادات المفردة ولا ينبغي له أن يخضع كل إرادة الشعب العامة، وفي هذه الخطاب... ينبغي تأمين المساواة والحقوق للجهات المتناقشة وعدم التكلّف بالحوارات ويسري هذا في الحالة المثالية

(1) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.81.

(2) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 213.

للرأي العام المنظم للهيئات والجمعيات أو الرأي العام الذي تقل قوته المؤسساتية، والهدف من خوض هذا الحوار هو إنتاج سلطة تواصلية يمكنها ممارسة التأثير على النظام السياسي⁽¹⁾، ويتجلى مفهوم الرأي العام - حسب هابرماس - في الدلالة على "مهام النقد والسيطرة التي يمارسها كيان عام من المواطنين بشكل غير رسمي، وفي الانتخابات الدورية بشكل رسمي. وتكون تلك الممارسة في مقابل البناء الحاكم المنظم في شكل دولة. إن التعليمات تقتضي أن مجريات معينة تكون عامة، على سبيل المثال تلك التي تكون مفتوحة لجلسات استماع علنية، وتكون أيضاً مرتبطة بهذه الوظيفة للرأي العام"⁽²⁾، فالجمال العام هو مصنع الرأي العام، وبما أن المجال العام هو مجال يتوسط بين المجتمع والدولة، فإن الكيان العام للمجتمع ينظم نفسه كرأي عام أو حامل لذلك الرأي، وهذا الرأي العام المنتج عبر المجال السياسي وبآليات نقاشية استدلالية عامة، جعل بالإمكان إضفاء سيطرة، ديمقراطية - عقلانية - تواصلية - تشاورية، على أنشطة الدولة.⁽³⁾

إن البعد الفلسفي لتكوين الرأي العام هو نفسه ما رافق التأسيس للمجال العام، من حيث اعتماده وقيامه على النقد، إلا أن الرأي العام، وبما هو نتاج لإرادة جمعية في المجال العام، لا يقصد به - كما يرى هابرماس - الرأي المشترك، والمتفق عليه بداية والتعبير عنه نهاية، لا بل عليه أن ينتقل من هذه الصفة (الرأي المشترك) إلى صفة أخرى أكثر التصاقاً بالممارسة العقلانية والتأملية - الفلسفية، أي أن الانتقال "من الحس المشترك إلى الرأي العام، يفترض وقفة تأملية نوعية ناتجة عن ضرورة أن نستجلي فيما بيننا ما كنا ننظر إليه على أنه بديهي، إذ لا يكفي أن نفكر جميعنا بالشئ ذاته حول هذه الواقعة، بحيث لا يتحول الرأي المشترك إلى الرأي العام إلا عبر اعتراف مشترك بهذه الاعتقادات المتقاسمة... فالحس المشترك لا يصبح رأياً عاماً إلا من خلال اكتسابه لصفة النقدية"⁽⁴⁾.

(1) فرانك أدولف، المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، ص 85-86.

(2) Habermas, "The Public Sphere", New German Critique, No. 3, Autumn, 1974, p. 50.

(3) See: Ibid, p51.

(4) جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ص 68.

إنّ الرأي العام الفعّال يجب أن يتكون في نظر هابرماس «من خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزيّ والسياسيّ داخل مجتمع تتنازعه قوى الصراع. وبحكم أنّ النظام السياسيّ الذي أنتجته الدولة الحديثة في حاجة، دوماً، إلى ولاء الجماهير فهو يبحث بالضرورة عن أساليب متعددة لإضفاء المشروعيّة على مؤسساته، وهذه المشروعيّة يتم تداول عناصرها داخل قنوات المجال العام بكل ما يتضمنه من تعبيرات متصارعة، ولكن أهم شيء، بالنسبة لهابرماس، هو الاعتراف بالجميع داخل المجال العموميّ ذي الطبيعة السّجاليّة»⁽¹⁾؛ وعليه فهناك قطبان يتنافسان على سحب الرأي العام إلى جانبه، الأول هو المجال العام الذي يمثله المواطنون المهتمون بالشأن العام، والثاني هو الدولة بمؤسساتها وأجهزتها الإدارية والإعلاميّة-الدعائيّة. ويرى الأول أنّ إضفاء المشروعية على الدولة يتم عبر نقاشات عقلانيّة في فضاءات عامة، بينما يحاول الثاني تحصيل الشّرعيّة أو تبريرها عبر الهيمنة الدعائيّة الحكوميّة، والمؤسسات الخاضعة لها، إلّا أنّ هابرماس يعكس المعادلة فيضع على عاتق المؤسسة القانونيّة منح الشّرعيّة للنقاشات ورعايتها، وبذلك يتشكل نوع من العلاقة الجدليّة بين القانون والنقاش.

وعندما نريد الحديث عن فاعليّة المجال العام والرأي العام المتشكل فيه، ينبغي لنا البحث في جدوى ذلك الرأي، وهل كان هابرماس يريد أن يقرر ماهو متحقق كتحصيل حاصل؟ فالرأي العام ينبثق بشكل طبيعيّ عن ممارسة عامة للمواطنين. فأين الجدة في ذلك؟

تكمن الجدة في أنّ هابرماس ميّز بين حرية التعبير عن الرأي في المجال العام، وبين قوة تأثير ذلك الرأي على المؤسسة السياسيّة، «فمن الممكن أن تكون هنالك حرية في التعبير عن الرأي، لكن بدون مؤسسات وتنظيمات وسيطة تنقل هذا الرأي وتحوله إلى عنصر مؤثر في السياسة والتشريع [الانفع له ويصبح بلا قيمة]... فالرأي العام بدون مجال عام أعمى، والمجال العام بدون رأي عام أجوف، فيمكن أن يكون لي كامل في أن أتكلّم، لكن لا أجد من يستمع ويستجيب لي. يجب أن يُعالج الرأي العام لا على أنه مسألة حق خاص، بل مسألة صالح عام، وعندئذٍ

(1) محمد نور الدين أفابيه، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ص 101.

يتضمن الحق في الحديث ويحمل معه الحق في الحديث في مساحات لديها مداخل للسلطة السياسية، وتأثراً حقيقياً عليها⁽¹⁾، وبذلك ترتبط فاعلية وتأثير المجال العام بواقع المجتمع المدني، وتشكيلاته.

لذلك، يتعلق فهم هابرماس للمجتمع المدني بمدى التعاون بين الرأي العام والمجتمع المدني الصانع له، وبين الإعلام والمأسسة القانونية التشريعية، فهو يفهم فاعلية ذلك داخل المجتمع المدني من خلال "التأثير الإعلامي للجمعيات التشاركية التي تشكل الرأي العام، والتي تتسابق مع وسائل الإعلام الجماهيرية على الرأي العام وعلى التأثير على السياسة، وانطلاقاً من تعاون الرأي العام للمجتمع المدني مع قضية بناء الرأي والإرادة في السياسة البرلمانية، ينتج بالنسبة لهابرماس إمكانية سياسة استشارية، أما التأثير العام فلا بد وأن يجتاز فلتر الإجراءات البرلمانية - عبر قرارات رسمية - شكلاً تفويضياً وينتج سلطته السياسية⁽²⁾". وعلى ذلك فالرأي العام "يظهر نفسه في حوار مشترك لمواطنين متعاشين فيما بينهم، ذلك التواصل الذي يضفي العلمية على البراكسيس السياسي، لا يمكن أن يتكون مستقلاً عن التواصل،... وهو يتمأسس في الشكل الديمقراطي، في حوارات عامة بين جمهور مواطني الدولة⁽³⁾"، إذ يعول هابرماس على رأي عام منبثق عن المجال السياسي العام الخاضع لتداولية تواصلية حاكمة ومسطرة للفعل السياسي.

مأسسة النقاش في المجال العام والقواعد القانونية:

يبقى علينا أن نفهم كيف يمكن للنقاشات العامة، التي أسس لها هابرماس بإتقان نقاشها، وتداولية لغتها، ومجالها العام، أن تصبح وسيلة مقبولة، وقسرية لغرض المشاركة، وتحوز على اهتمام ذوي الشأن، وهم المواطنون، في تشكيلها واستعمالها وتفعيلها؟ وبالتالي ينبثق تساؤل أكثر شمولاً ليعيد تفحص كل النسق

(1) أشرف منصور، "نظرية هابرماس في المجال العام"، مجلة أوراق فلسفية، العدد 6، القاهرة، 2002، ص 256.

(2) فرانك أدولف، المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، ص 86.

(3) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كایدولوجيا، ص 120.

هابرماسي، وهو كيف يمكن أن نقصر المشاركين على التواصل بكل مراحلهم واستعمالهم لأدواته وتوصلهم إلى نتائجه كما رسمها هابرماس؟ تكمن الإجابة حسب هابرماس في الإحالة إلى الحق - القانون كداعم وراعي وحافظ لآلية النقاش وقسريته وأهدافه المنشودة.

إن العلاقة بين القانون والنقاش، كما يرى هابرماس، تُعد علاقة جدلية انعكاسية، فمبدأ النقاش هو أسلوب لإنتاج شرعية القواعد القانونية، والتي لا يمكن أن تكون صحيحة إذا لم يتم الاتفاق عليها عبر نقاشات عقلانية يشارك فيها كل ذي شأن؛ لذلك فإن شرعية تلك القواعد القانونية تعتمد على احترام المقتضيات المعيارية التي تنتج عن النقاش.⁽¹⁾

ومبدأ النقاش لا يمكن أن يؤدي دوره المُشرع، إلا بشرطين:

الأول: مأسسة النقاش، إذ إن النقاش لا يمكن أن يكون أساساً للحكم على شرعية الحق المطروح إلا إذا تحقق في مؤسسات، وعبرها، وأنجز بوسائل قانونية.

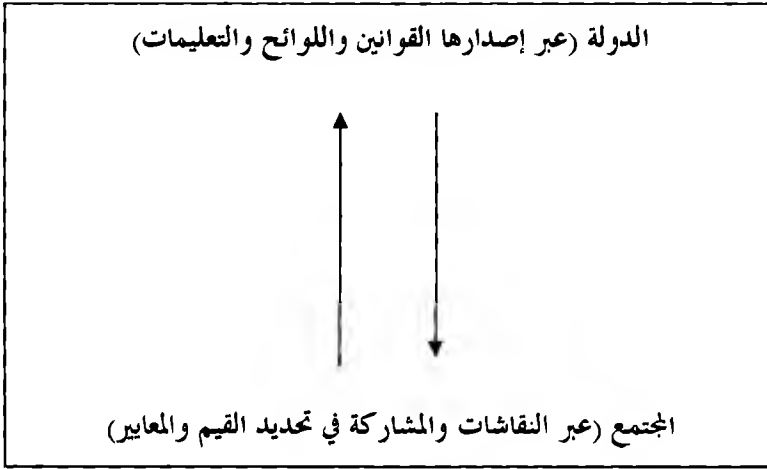
الثاني: انفتاحه على الموضوعات الخلافية والنزاعية - الصراعية، ومحاولة حلها، فالنقاش لم يقدم أبداً على أنه ممارسة ملائكية يتم فيها تبادل الحجج بمنأى عن سوء النية.

وبذلك تتضح العلاقة الجدلية، التي ألحنا لها آنفاً، على أن فاعلية النقاش هي في إنتاجها للقواعد القانونية، وأن هذه النقاشات لا يمكن أن تنجز بصورتها الصحيحة دون التأسيس القانوني. وتبين المهمة الموكلة للمأسسة "للشروط المسبقة للتمرين على الاستقلال الذاتي السياسي، بلجوتها للنقاش، والذي يفضل به يصبح من الممكن أن نسند، بأثر رجعي، الشكل القانوني للاستقلال الذاتي الخاص، والذي كان مطروحاً بطريقة مجردة"⁽²⁾، ومن ذلك فالسلطة التي يقع عليها مهمة المؤسسة هي الدولة عبر أجهزتها لأنها "هي التي تقوم من خلال سن القواعد

(1) ينظر: دومنيك روسو، "التفكير بالحق مع هابرماس"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1334.

(2) دافيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1452.

القانونية بإضفاء طابع راهن على هذه الأخلاقيات [أخلاقيات النقاش]⁽¹⁾.
وتتضح فاعلية القانون بشكل تصاعدي وتنازلي، من خلال التأسيس الشعبي،
والشريعة السلطوية القانونية.



مخطط (د)

يوضح علاقة القانون بالنقاش في المجال العام

يحاول هابرماس أن يحصّن المناقشات داخل المجال العام، والتي عليها أن تشكل الحالة المؤسساتية لشرعة الممارسات الحجاجية، والحقوق السياسية، من التدخل الذي قد يحصل من قبل رجال السياسة وحرف المسيرة التداوتية نحو فاعلية استراتيجية ومنفعية فئوية، وذلك عن طريق جعل المناقشات "قدر محتوم لا يمكن التهرب منه واستبداله، مادفعه إلى أن يعزو للمجال العام قيمة منطقية من الدرجة الأولى: فالافتراضات الوحيدة التي يمكن مقارنتها بالشروط الترانسنتندالية التي ارتكز إليها التحليل الكانطي، هي تلك الافتراضات المنتمية إلى مجال عمومي معين... إنّه [هابرماس] في الواقع يرفض الرجوع إلى أي شيء آخر سوى الافتراضات المتعلقة بمناقشة من المناقشات الموجودة على لائحة الحاجة العمومية... فهو مجبر على إظهار أن الحاجة التي تمت مباشرتها علناً خلال مناقشة

(1) المرجع نفسه، ص 1452.

عملية معينة تخفي هي ذاتها مخزونات الإزاحة عن المركز والتي تسمح للأطراف المشاركة بالتسامي على أنانيتهم⁽¹⁾؛ ولذلك فهابرماس يجعل من المؤسسة النقاشية أساساً للشرعة، بقدر ما تمثل هذه المؤسسة عكسياً معياراً لشرعة النقاشات في المجال العام.

مما سبق، يبدو التقارب جلياً بين مبدأي النقاش والحق، وتعد اللغة هي المفتاح الرئيسي لهذا التقارب⁽²⁾، وستبين لاحقاً (في الفصل القادم) موضوع تعيد النظام السياسي المقترح من هابرماس على البعد القانوني، والذي بدوره يمثل نتاجاً نقاشياً للأفراد المهتمين، وبذلك يتحقق أنموذج ديمقراطي يحاول تجاوز أزمات نماذج الديمقراطية المعتادة، ديمقراطية ترعاها اللغة-والفعل التواصلية.

ويتضح مما سبق، أن هابرماس يعول على الدولة كضامنة للمؤسسات القانونية وليس النظام السياسي كنسق مهيم، بل متشكل ببعده شعبي؛ لذلك فإنه يلزم الاعتقاد بضرورة الديمقراطية، وأيضاً ضرورة الخلاص من كل الأساليب الأخرى التي قد تمارس من قبل النظام السياسي لغرض الهيمنة على المجال العام وحرفه عن فاعليته، وذلك ما يتم، حسب هابرماس، عبر الدعاية.

(1) جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ص 179.

(2) ينظر: بودو بياروث، "إسهام يورغن هابرماس في القانون الدستوري"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1342.

المطلب الثاني

الإعلام والدعاية في المجال العام:

يرى هابرماس ⁽¹⁾ أن وسائل الإعلام الجماهيرية تحمل في داخلها قدرة متناقضة أو متضاربة، وسيكون خروجاً عن الموضوع، الزعم بشكل ثقافي نقدي - كما فعلت النظرية النقدية القديمة - أن وسائل الإعلام الجماهيرية تحرب كل رأي عام نقدي، فهي على العكس من ذلك يمكن أن يعزى إليها دون شك قدرة تحررية ⁽²⁾، بذلك ففي الإعلام جانبين: الأول، معلوماتي إشهاري تواصل، والثاني، دعائي، يحمل في ثناياه علناً أو إضماراً هيمنةً واستعماراً للعالم المعاش والوسط الاجتماعي ويُجمل الفعل التسقي السياسي والاقتصادي. وبما أن النشاط الذي تمارسه «الهيمنة البرجوازية داخل التسق التاريخي الأوربي» مقترن إلى حد بعيد بفاعلية واضحة في التفكير والتواصل، المرتبطين بدورهما بمنطق الإنتاج والتطور الصناعيين، وصيرورة القوى المنتجة، والطابع التقني لوسائل الإنتاج، لذا حاول هابرماس أن يبرز اغتراب الوعي الجماعي داخل منظومة الدعاية الغربية.. كما لجأ هابرماس إلى تحليل ظاهرة نموذج الميدان العام بحركة الديمقراطية التحررية... وقد قام هابرماس برصد جينالوجي لطبيعة العلاقة بين الوعي الجماعي ووسائل الإعلام والدعاية منذ نشوئها وحتى الوقت الحاضر ⁽³⁾، ولكل ذلك حاول هابرماس تسليط الضوء على ضرورة الإعلام الحالي من هيمنة المؤسسات والأفراد من جهة، وكشف زيف الممارسة الدعائية لتلك المؤسسات والأفراد من الجهة الأخرى.

واعتقاداً في أن وسائل الإعلام، بجانبها الإيجابي (التواصل-المعلوماتي-الإشهاري) والحاملة لمشعل التحرر، هي الدلالة الفعلية لمعنى الإعلام، المُفَعَّل للتواصل، وإن كان يمكن استعماله دعائياً، إلا أنه يجب أن تقتصر على دلالة الإيجابية في دعم الفعل التواصل، وأن الجانب السلبي الذي يمثل الدعاية الداعمة للهيمنة، ذلك التوجه يجعلنا نتكلم عنهما منفصلين بعنواني الإعلام والدعاية.

(1) فرانك أدولف، المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، ص 84.

(2) عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 331-332.

ويرى هابرماس أن الدعاية تأخذ بذاتها البعدين السابقين، فهناك دور نقديّ للدعاية، وهو يختلف جداً عن الوظائف التحكّمية التي تضطلع بها الدعاية بشكلها الآخر⁽¹⁾، ولذلك نجدنا نتميز على أساس الفاعليّة المتوخاة من الدعاية، فالتّهدف إلى تشكيل رأي عام والتأثير عليه كمارسة نقدية، وتحاول الإفادة منه بنوع من الإشهار والتعميم الإعلامي، هو الصنف الأول والمعول عليه في عمليّة التواصل، أما التحكم والهيمنة التي ترافق بعض عمليّات الدعاية فهي الوجه الآخر والذي سنبقى على تسميته بالدعاية للغرض والوظيفة التي يؤديها بالخصوص وهي وظيفة الدعاية أو التشويه.

الإعلام ودوره في التواصل:

إنّ وسائل الإعلام "هي بصورة أساسية حاملة لغة، أي مكبرات للتواصل اللغويّ، كما أنّها لها ميزة إزاء الزمان والمكان، إذ إنّها تجعل تداول الخطاب مكتفياً للغاية"⁽²⁾، وذلك التواصل إنّما يصاغ من متطلبات الإعلام والدعاية والعلاقات العامة؛ وبذلك فالجمال العام على الرغم من التشكيك بفاعليته مع الدعاية المهيمنة، فإنّه يمتلك مقومات الفاعليّة والإمكانية للتفكير بعقلانيّة المجتمع ومناقشتها، بما فيها المشكلة السياسيّة.⁽³⁾

من المعنى السابق، يؤدي الإعلام دوراً أساسياً في عمليّة التواصل، فهو عامل إشهاريّ لموضوعات النزاع والنقاش داخل المجتمع، كما أنّه عامل محفز للنشاط السياسيّ - الاجتماعيّ، فهو يجعل من الفعل الاجتماعيّ قوة مؤثرة باتجاه السّلطة، كما يصحّ العكس، حينما تستخدم الدولة المؤسسة الإعلامية للتزييف أو الهيمنة والحفاظ على النمط والنسق الحاكم، فمن الوسائل المهمة و"الوسائل المركزيّة لتقدم النقاش العام في العالم، دعم الصحافة الحرة والمستقلة،... والحاجة إلى وسائل إعلام

(1) ينظر: يورغن هابرماس، "مفهوم الرأي العام كافتراض في القانون الدستوريّ"، (ملحق النصوص المترجمة) ضمن كتاب: محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، دفاتر فلسفيّة - مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص 59-60.

(2) ينظر: مارك جيمنز، ما الجماليّة؟، ترجمة: شربل داغر، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 407.

(3) آلن هاو، النظريّة النقدية، ص 102.

جماهيرية حرة وقوية، تُدرّك بسرعة في شتى أرجاء العالم⁽¹⁾.

وتشكل وسائل الإعلام أهمية شديدة، لدعم التواصل مع بعضنا البعض، وفهم العالم الذي نعيش فيه، كما في حالات حرية التعبير، وإشهار مواضيع النقاش؛ بذلك تمثل وسائل الإعلام السليمة من الأسقام، وغير المقيدة، عاملاً مهماً في الحياة الاجتماعية - السياسية، لأسباب عدة منها:

- 1- إن غياب هذه الوسائل بصفقتها الحرة، ومنع الناس من التواصل السليم بصورته الاشهارية، يقلل ويحط من أهمية ونوعية الحياة الإنسانية.
- 2- إن للإعلام دوراً أساسياً في نشر المعرفة والنقد، فهي تمارس دور الكشف عن المعلومات من جهة، وتحليلها والتحقق منها والتحقيق فيها من جهة أخرى.
- 3- للإعلام وظيفة حمائية للمهمشين والمهملين، من خلال إيصال أصواتهم، إسهاماً في الأمن الاجتماعي، والاتصال بين الحكّام والسياسيين، الذي غالباً ما يكونوا منعزلين عن المجتمع.
- 4- إن تشكيل القيم، عبر التواصل والانفتاح والنقاش تعتمد الإعلام لجعل العملية التفاعلية لإنتاجها خاضعة لمعايير عامة كونية عبر نقاش ممكن، تسهله وسائل الإعلام تلك.⁽²⁾

يرى هابرماس أن فاعلية الإعلام تنبع من متطلبات استقلال النظام الإعلامي المنظم ذاتياً، والشكل الصحيح للعلاقة بين المجال العام السياسي والمجتمع المدني، وتلك الفاعلية تكشف بدورها عن أزمات الشرعية ونواقصها في النظام السياسي؛ لذلك يجب التمييز بين النظام الإعلامي وبينته المنتجة له من جهة، والتمييز بينه وبين التدخل الذي قد يقع عليه من قبل الأنساق السياسية والاقتصادية من الجهة الأخرى⁽³⁾؛

(1) امارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص 472.

(2) ينظر: امارتيا سن، فكرة العدالة، ص 473-474.

(3) See: Habermas, "Political communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension?", International Communication Association, Communication theory, V. 16, 2006, p.420.

ولذلك يعتقد هابرماس أن «مواطني المجتمعات الحديثة مستعدون لإنتاج نظام ديمقراطيّ ثابت من خلال نقاشاتهم حول الفضاء العام وفيه، وينبغي أيضاً أن لا يكون مكان السّجال السّياسيّ هذا صغيراً أو مستعمرّاً من وسائل الإعلام وسلطات أخرى تصدر الكلام؛ ولذلك تعاني الديمقراطية من انصراف المواطنين عن الفضاء العام، لأنّه لم يعد فيه من يصغي إليهم أو حتى يسمعونهم، ولعجزهم عن إحيائه بأنفسهم»⁽¹⁾.

الدعاية والهيمنة على المجال العام:

إنّ ما يسمى (الميدان/ المجال العام) عند هابرماس يحمل معان عدة منها كونه «جهدٌ نقديّ (أو منظومة نقدية) مبدولٌ لمواجهة الدعاية المفروضة، والتي تستمد قوتها وهيمنتها من قوة السّلطة السّياسيّة والاجتماعيّة ذاتها، ذلك أنّ الدعاية إذا ما نظرنا إليها نظرة فينومولوجيّة حيث يكون كل شعور هو شعور بشيء ما، ليست وعاءً فارغاً ولكنها محمّلة بقيم المجتمع الذي ينتجها وبقناعاته وبنظراته إلى الحياة في صورتها التكامليّة، فالمنتجات الماديّة والسّياسيّة والاقتصاديّة مجتمعة تصب في هذا الوعاء المفرد الذي هو الدعاية، ومنه يصير تجليّاً للتوافق الاجتماعيّ- السّياسيّ حيناً وتعبيراً عن الصراع أحياناً أخرى. وما هو «عام» أيضاً يرتبط ارتباطاً عضوياً بالمجالات الاجتماعيّة المعاشة يومياً... فالدعاية صارت واقعاً ينبغي التعاطي معه كما هو الشأن بالنسبة لمكونات المجال العام الآن»⁽²⁾.

وهذا الميدان العام قد خضع بسبب الدعاية والإعلام الداعم لها، لهيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطيّة، بحيث أصبحت الدعاية تسهم في تكوين رأي عام يوازي أهداف الدولة على الدوام، ولا تسمح لهذا الرأي أن يتعارض مع برنامج المؤسسة السّياسيّة ومشروعها العام في السّيطرة، ووصلت هيمنة هذه الدعاية إلى الحد الذي أصبحت فيه إطاراً لتحديد وجودنا، ونحن لانعي تحكمها الكامل بوعينا، حتى أصبح وجودنا محض دعاية، أو بحاجة إلى الارتباط بدعاية.⁽³⁾

(1) إيريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ص 78-79.

(2) عمر مهيل، "البعد الفلسفيّ لإشكاليّة الدعاية عند هابرماس"، مجلة نزوى، العدد 34-35، نسخة الكترونية.

(3) ينظر: علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت: من هوركهلمر إلى هابرماس، ص 98.

يرى هابرماس أن المجال العام يحتاج إلى مواطنين يعطون أصواتهم لحل مشاكل المجتمع، ويستجيبون إلى القضايا العامة والمشاركة من خلال النقاشات، وذلك قد يتدخل لسببين: الأول: هو الحرمان الاجتماعي ومنع المواطنين وذلك يفسر الدخول الاختياري والمتفاوت في التواصل الإعلامي، والثاني: هو السيطرة التي تقوم بها الأنساق-السوق والسياسة-؛ لذلك فإن الاهتمام بالشؤون العامة واستعمال الإعلام السياسي يرتبط بصورة كبيرة بالحالة الاجتماعية والخلفية الثقافية والاهتمام بالوصول إلى فهم مشترك عبر نوع من الإعلام، وذلك حقيقة ما تجلى في انحصار فاعلية الإعلام بالدعاية مما جعل الأمر صانعاً لتفاوت ولا مساواة إنسانية فككت عرى هدف التواصل الاجتماعي⁽¹⁾.

إن اختراق الأنساق للفعل التواصلية، بشتى صوره ومراحلها، قد اتضح مسبقاً في بحثنا، إلا أن "الناتج الإعلامي- الثقافي، تحدده بقدر كبير، إن لم يكن كليّة، ضرورات السوق ذاتها التي تحكم ماينتجه النظام الشامل من سلع وخدمات، في حين أنه وكما نعلم جيداً، فإن الناتج الإعلامي- الثقافي لايمثل الوحدات المتعارف عليها من السلع الاستهلاكية الشخصية فحسب، وإنما يجسد أيضاً الملامح الأيديولوجية للاقتصاد الرأسمالي، ويستخدم بصورة جد ناجعة في تعزيز وتطوير الدعم الشعبي لقيم النظام أو لما يصنعه على أقل تقدير⁽²⁾؛ لذلك فقد أدى الاستعمال السلطوي- التسقيمي (الاقتصادي والسياسي) للإعلام والدعاية إلى إختراق واضح للعملية التواصلية، وتشويه فاعليتها، وقصرها على إنجاز مشروع المحافظة على أسس النظام المتسلط، وبذلك يفقد التواصل بعده النقدي". لقد نجحت الدعاية في العصر الحديث في خلق وسيلة أخرى للتواصل، وقامت بتكوين مذهب علائقي جديد أو نمط واسع وراسخ من الاتصالية، فالدعاية حالياً قد

(1) See: Habermas, "Political communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? International Communication Association, Communication theory", V. 16, 2006, p.421-422.

(2) هربرت شيلر، الاتصال والهيمنة الثقافية، ترجمة: وجيه سمعان، مراجعة مختار محمد التهامي، الهيئة المصرية العليا للكتاب، 1993، ص 18.

غدت واقعاً فعلياً وليس معطى، لأنها أصبحت بحد ذاتها أساساً ومصدراً لمعطيات جديدة، فقد شملت كل شيء، حتى النظام السياسي، الذي يفرزها، سقط داخل نطاق احتواءها.. فالبرلمان على سبيل المثال، وهو المكان الذي يساعد على خلق وتطوير النقاش السياسي، ويقوم بإخضاعه لمبادئ وقوانين المؤسسة الدستورية، قد غدا بدوره شكلاً من أشكال الدعاية... فيما أن البرلمان يضم مجموعة من الرجال المنتخبين من طبقات المجتمع المتباينة، فإنه بالضرورة يمثل، بالنسبة للمواطن العادي، الشعب بكامل إرادته، لكن هذا البرلمان في الحقيقة ليس سوى دعاية محضة تريد الإيحاء للجمهور، بأنها تمثل المجتمع بكامل إرادته⁽¹⁾؛ لذلك وجب البحث والاشكالية حول فاعلية النظام السياسي وفحص مقولات وسلوكيات العملية السياسية، ونقد الهيمنة التي حصلت أو قد تحصل للمجال العام السياسي، وبالتالي تحريره من قيود الهيمنة التي أخذت بيده نحو الاضمحلال.

حسب هذا التطور الفعّال في عمل الدعاية وفي مزاحمة الرأي العام الفعّال النقدي داخل الفضاءات العمومية، تبدأ عملية صراع بين النظرية والواقع؛ بين نظرية التحرر - هابرماس، والواقع المهيمن عليه من قبل الدعاية - أزمة المجتمع المعاصر،⁽²⁾ إلا أنه مع تطور النقاش والحوار داخل المؤسسات المجتمعية، تولد تراكم معرفي يتميز أكثر ما يتميز بطابعه النقدي، وصار يشكل مصدراً تحديداً للدعاية، ذلك أن هذه الأخيرة قامت أساساً من أجل قمع الرأي المخالف والقضاء على كل ما يمكن أن يشكل حركة مجتمعية فكرية مضادة لها، ومقاومة لهيمنتها، هذا النقد كما يرى هابرماس، يمكنه أن يكون وسيلة إيجابية للخروج من قبضة الدعاية الطاغية عن طريق بعض الأنماط الجديدة من التواصل بين الأفراد والسلطة القائمة من جهة، وبين الأفراد أنفسهم من جهة ثانية، على أن يكون مستقلاً تمام الاستقلالية عن أية قولبة مؤسساتية أو أي إرغام آخر، من أي نوع كان، ماعدا خضوعه لسلطان العقل واسترشاده به⁽²⁾، كما أن وسائل الإعلام الحرة يمكنها أن تؤدي دوراً حاسماً في تسهيل عملية النقاش عموماً... كذلك تبيين الصلة متعددة

(1) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماس، ص 105.

(2) عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 344.

الوجوه لوسائل الإعلام، [والسؤال] كيف يمكن أن تغير التعديلات المؤسسية ممارسة النقاش العام، ففورية وقوة النقاش العام تعتمد لا على التقاليد أو المعتقدات الموروثة فحسب، بل على فرص النقاش والتفاعل التي توفرها المؤسسات وعلى الممارسة لذلك أيضاً⁽¹⁾، وتتحول الدعاية من خلال هيمنتها المذكورة أعلاه إلى مانحة للشرعية، بينما هي في حقيقة الأمر فاضحة لأزمته، وذلك ما يجب أن يتضح من ممارسة المجال العام لدوره النقدي.

وهنا تظهر فاعلية التحرر والمعرفة التأملية التي سطرها هابرماس في تصنيفه للمعارف الثلاث، إذ تضطلع بمهمة تحرير الفعل الاجتماعي من هيمنة الأنساق واستعمارها له، بواسطة أداة الدعاية؛ لذلك فإن مهمة هابرماس في نسقه المعرفي المتوجه نحو إعادة فهم العالم وتشكيله تبدو وكأنها أُنجزت، إلا أنه يلتفت بعدها إلى البحث في معنى الشرعية وأزمانها ومعطياتها ومسوغاتها، سعيًا منه إلى إمكان إيجاد نظام سياسي خالٍ من تلك التشويهات، بعد أن مارست تلك الأنظمة آلية تحصيل الشرعية عبر نوع من الخداع أو القوة أو الدعاية، وعليه وتتممة لبرنامج هابرماس في التأسيس الفلسفي لمشروع سياسي، تحرري، إنساني، يتضح معنى وضرورة البحث في أسس الشرعية لديه.

ذلك لأن مهمة عقلنة القرارات والأفعال السياسية، لا تتم إلا عبر المجال العام، وعبر النقاشات العامة التي يحتضنها، وذلك بإعادة السؤال والأشكلة بحق النظام السياسي عموماً، أو ممارساته، وذلك ما يزيد التركيز حول موضوعة المشروع السياسية للنظام، ومداه، وعليه تصبح عقلنة السياسة عملية مرتبطة بمدى حصول النظام، الفاعل السياسي، على شرعيته من المجتمع.

(1) امارتيا سين، فكرة العدالة، ص 474-475.

تلخيص:

يمكن إيجاز نظرية هابرماس في تأسيسه للفعل التواصلي كفاعلية سليمة وصحيحة، وفي قبال ذلك يكون الفعل التواصلي المشوّه، وكيف يمكن أن يضمحل المجال العام الذي يعول عليه هابرماس في التواصل، والتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية؟ ومن ثم تبين كيفية انبثاق الإشكالية الجديدة للحدثة السياسية متجلية في بُعد الشرعية وأزماتها.

1- الفعل التواصلي السليم:

إتقنا نقاش معترف بها قليلاً ← لغة (مشاركة مرجعياً ونحوياً) ←
تواصل من أجل صناعة القيم والمعايير أو حل النزاعات حول مواضيعها ←
اللجوء إلى المجال العام ← تكوين الرأي العام-إجماع- إرادة ناقدة ومقومة.

2- الفعل التواصلي المشوّه:

قد لا يتفق بشأن إتقنا نقاش معتمدة ← اللغة قد لا يتعامل معها بأنها أداة تواصل بل هيمنة وتلاعب ← التواصل لن يكون بمعزل عن استعمار الأنساق له ← المجال العام بدوره يصبح خاضعاً لسلطات تلك الأنساق (السياسة والاقتصاد) ← إجماع زائف ← رأي داعم للنظام السياسي ومسلوب الإرادة.

3- الهيمنة على المجال العام وانبثاق أزمة الشرعية:

اضمحلال لإتقنا نقاش ← عزل الجماهير والمواطنين عن المناقشة والحوار ومنعهم من النقاش في الشأن العام ونزع الصفة السياسية عنهم ← اتخاذ القرارات وتشريع القوانين بصورة تسلطية قمعية ← انبثاق أزمة الشرعية والنزاع حول قبول المجتمع بشكل النظام السياسي وممارساته.

تعقيب نقدي:

عرضنا في الفصل الثاني المخارج الفلسفية التي يسوقها هابرماس للخلاص من أزمات العلموية- الوضعية عبر فكرة العوالم الثلاثة، وتحليله لدلالات البيئة اللغوية، والأسس الفلسفية لفكرة العقلانية التواصلية، وتحريره للعوالم المعاشة من هيمنة الأنساق، وبيننا كيف اعتمد هابرماس على هذه الأسس في الدخول لعلم السياسة ومحاولة توفير منفذ ورابطة لتوظيف مفاهيمه الآنف الذكر في الفلسفة السياسية عبر المجال العام. بعد كل ذلك سنحاول أن نعرض موقفنا النقدي من هذا الموضوع عبر نقاط عدة:

1- المعارف والمصالح وإشكالية الاتصال والانفصال:

نعرّض مفهوم هابرماس عن أصناف المعرفة ومصالحها الثلاث في مقابل عوالم ثلاثة، للنقد والمناقشة "فقد بدا لبعض النقاد أن التمييز بين العلم الامبريقي التحليلي والمعرفة التاريخية التأويلية، يولد التناقض المزمّن في الفكر الاجتماعي بين التفسير explanation والفهم understanding بوصفه تمييزاً لمناهج العلوم الطبيعية عن مناهج العلوم الاجتماعية والثقافية، فهو لم يعط مؤشراً دقيقاً عن كيف ما إذا كان يجتمع النوعان من المعرفة معاً في نظريات العلم الاجتماعي؟ أي ما إذا كانت هنالك ارتباطات سببية في الحياة الاجتماعية يمكن وجودها داخل المخطط التفسيري للعلم الامبريقي التحليلي، بالإضافة إلى الظواهر التي يجب فهمها بشكل تأويلي"⁽¹⁾، وهذا يعني أن بعض الظواهر الاجتماعية خاضعة لمعايير التفسير عن طريق الإحصاء والتحقق الواقعي بالتجارب والمقابلات والاستبانات وماشابه، وكل ذلك قد يتيح مجالاً لاتصال المعرفة دوغماً فصلها كما تصور هابرماس. وهنالك سؤالاً عمّا إذا كانت نظرية الإجماع "تصف، على نحو كافٍ، أو تفسر المقررات الفعلية للعلوم الطبيعية، أو العلوم الاجتماعية حقاً، أي ما إذا كان الحق المكتسب عن طريق التحقق العلمي يمكن تصوره في المساجلة العقلانية، أو بواسطة

(1) توم بوتيمور، مدرسة فرانكفورت، ص 109.

نسق مغلق المعاني في دائرة مجتمع العلماء، ولا يتضمن الرجوع إلى تناظره مع واقع خارجي⁽¹⁾، وهذا الأمر يدعو إلى التعجب من إمكانية فهم التحولات الفردية في تاريخ العلم وفهمها على أنها صحيحة وليس لأنها كانت نتيجة إجماع أو تواصل داخل المجتمع العلمي إلا ما ندر داخل المؤسسات العلمية المتوحدة التوجه، بل بسبب معيارية التحقق مع الواقع.

تظهر مشكلة النسبية في أصل المعرفة الناتجة عن المصالح المشتركة، بسبب تصور هابرماس للمصالح الفردية في المجال التأويلي على أنها مسار إجماعي توافقي يقصد تحقيق مصلحة تداوتية تواصلية، إلا أن لكل واحد منا «عدد من المصالح المختلفة التي يتبعها مباشرة في حياته العملية اليومية». وهذه المصالح لا تعبر عن فهم تداوتي مشترك، ولكنها معطاة فحسب، والحوار بين الذوات الحرة الذي يضمن حقوقاً متساوية وإمكانات للتعبير يشكل الآن منبراً للتأمل النقدي مثل هذه المصالح... إن أي شخص يبين أنه مستعد للسماح بمناقشة مصالحه يكون قد أبعد نفسه فعلاً عن التوحد معها، ذلك التوحد الذي يتطلبه الفعل. إذ يرى مصالحه منكسرة في ضوء النظرة النظرية للذوات الأخرى... وهكذا لا يترك الحوار مجالاً لظهور أية سلطة معيارية تنتمي إلى العقل الصحيح صحة كلية، وما توافق عليه الأطراف المشتركين في الحوار في ضوء المصالح الحالية لا ينشيء من الآن فصاعداً أي التزامات بالنسبة للفاعلين جميعاً⁽²⁾، وذلك يجعل من المصلحة العملية في العالم الاجتماعي مفهوماً فضفاضاً يحوي داخله مجاميع من المصالح الفردية المتنازعة، ويبدو أن هابرماس قد وعى ذلك، لكن الإشكال يرد هنا حول جمع هذه المصالح وتحويلها إلى معيار جمعي واتفاقي كأخلاق، أو القانون، أو العملية السياسية، وغيرها؛ وبذلك تعود النسبية لتهمين على الحقيقة، لأن الذوات المتاح لهم النقاش في زمن معين ومكان معين، قد تتعارض مصالحهم في زمن ومكان آخر، والمعيار سيغيب في كل لحظة نقاشية، لأنه حليف الحجة البلاغية الاقناعية المقترنة زمنياً بأفراد الحجاج، ولن يكون موضوعياً أو مطلقاً أو صحيحاً كلياً. وهنالك إشكال

(1) المرجع نفسه، ص 110.

(2) روديجر بونر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 268-269.

آخر يتعلق بمنع المصلحة وجدله في الأسبقية مع الحوار، فلا يمكن عدّ الحوار «بمجرد منهج للاختبار العقلائي لمصالح أو لمبادئ الفعل التي تنشأ أصلاً في مجال قبل تواصلٍ للتطبيق الواقعيّ، فالحوار هو المكان الذي يتم فيه وضع المعايير والكشف عن المصالح نفسها»⁽¹⁾.

2- إشكالية العالم المعاش:

إنّ فكرة العالم المعاش التي لجأ إليها هابرماس «تشير إلى قيم وقواعد تنقلها اللغة كما تنقلها الآثار والمؤسسات، ومن جانب آخر أنّ وجود هذا المفهوم يكذب الصلة التي تفرضها فكرة الثقافة بين النظام والفاعل، ويعتصم الصورة الرومانتيكية عن خبرة معاشة تتعارض مع القواعد الاجتماعية وتتوقع في حميمية داخلية، أو تضيق في الطبيعة الواسعة كي تحرب من العرف وضغوط الحياة الاجتماعية»⁽²⁾ وذلك لأنّ ماهية العالم المعاش تتضمن فكرة الثقافة والتي تحوي بداخلها مجموع معارف الفرد وفنونه وعلومه وتقاليده الخاصة، وعليه فإنّ الأمر يدعو إلى جعل الاعتماد على العالم المعاش أشبه بالعودة لعالم الذات الخاص مما يعيق عمليات التواصل التي تحاول أن تتجاوز هذه الذاتية. ومن جانب آخر يوجد شك حول نقاء وصفاء فكرة هابرماس في فصله وتمييزه بين النظام- التسق وبين العالم المعاش، فهو يرى في العالم المعاش كل ماهو حسن وجميل وصالح، على عكس النظام الذي ينسب إليه كل ماهو سيء، إذ يتيح الأول إمكانية التواصل التام، والثاني إمكانية بل طبيعة الاستعمار والتسلط على عوالمنا الخاصة.⁽³⁾ إلا أنّ اللاوعي قد يؤدي دوره هنا في تخيل السلطة على أنّها ليست سلبية، أو أنّ العوالم الخاصة غير مخترقة من النظام، وقد يكون العكس حتى في حالة التواصل الشفاف والسليم.

(1) المرجع نفسه، ص 271.

(2) ألن تورين، نقد الحدائنة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص 437.

(3) ينظر: ألن هاو، النظرية النقدية، ص 224.

تعد الثقافة والمجتمع والشخصية ثلاثي موارد العالم المعاش كما بينا في هذا الفصل، ولفهم معناها عند هابرماس نجدّه يقول: «أُسمي الثقافة: ذلك الزاد الجاهز من المعرفة التي يغترف منها المشاركون في التواصل تأويلاً لهم عندما يتفاهمون حول بعض الأشياء المنتمية للعالم، وأُسمي مجتمع: الضوابط المشروعة التي بواسطتها ينظم المشاركون في التواصل انتماءاتهم إلى مجموعات اجتماعية، ويدعمون كذلك تضامنهم، وأما الشخصية فهي تلك القدرات التي بفضلها تكتسب ذات ما القدرة على الكلام والفعل والقدرة على الانضمام إلى سيرورات التفاهم، وبالتالي تثبت الهوية الخاصة، فالحقل السيميائي، والزمن التاريخي يشكلان الأبعاد التي من خلالها تتطور الأفعال التواصلية»⁽¹⁾.

إن ما يبدو غامض ومثير للجدل هو إمكانية الإجابة على السؤال الآتي: «هل يكفي لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعاش، بمعنى آخر العودة إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك، يقينيات غير قابلة حتى أن تكون موضوعية كلياً، ومع ذلك لا يمكن تجاوزها في الحياة العملية»⁽²⁾ وذلك يثير الاستنكار حول إمكانية جعل العالم المعاش مصدراً للفعل التواصلية مع العلم باحتوائه على يقينيات لا تمت بأية علاقة للتحرر والسلامة المثالية في الكلام والتواصل السليم، إلا أن العكس أيضاً يصعب بل يستحيل تطبيقه وهو إبعاد التاريخ والفهم المسبق عن عملية التواصل مادامت موروثاً من مورثات العالم المعاش المترسّخة فيه. وعليه فإن تجريد العالم من التواصل الشفاف -بحالته المثالية- من البعد التاريخي، أو فضائه الاجتماعي الذي يعتمد على موروثات راسخة، يصبح أمراً خواءً، كما أن اعتماده لتلك الموروثات كما يعرضها غادامير بفكرة الفهم المسبق والأفق التأويلي^(*) يُعدّ أمراً مخالفاً لفكرة المثالية والكونية التي ينشدها هابرماس.

(1) Habermas, Theorie de larger communicationnel, T1, reface de ledition Francaise, 1985, p.435-436.

نقلا عن: محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، دفاثر فلسفية - مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، 31.

(2) كارل اوتو ابل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 24-25.

(*) التي مر ذكرها في الفصل الأول.

إنَّ الرأي العقلانيَّ في التواصل، والذي يعتقد هابرماس، لا يمكن أن يتصف بالعقلانيَّة دونما أن يكون له بُعداً تاريخياً، فالفرد يستدعي بعض الأحداث، ويربطها بغيرها من المواقف ليحدد فعله وخططه الخاصة؛ ولذلك فمن المستحيل فهم تأملات الأشخاص وأفكارهم على أنَّها نقد عقلائيَّ بعيد عن تجاربهم وخبرتهم التاريخية، ولكن يبقى الأمر مجرد افتقار تسويغيَّ للفصل بينهما، وضرورة تقديم ماهو مجهول بطبيعته الخالصة (العالم المعاش)، وقد يكون سيئاً على النظام الذي هو في أصل فهم هابرماس سيء الدلالة. كما أنَّ تعويل هابرماس على العالم المعاش في تحقيق التواصل السليم ويزعمه أنَّ «هنالك معياراً للقواعد الأساسيَّة في الاتصال، وأنَّ هذه القواعد توجهنا كيما نتوصل إلى اتفاق، ولكي يغدو العالم المعاش اشدَّ عقلانيَّة فإنَّ من الضروريَّ أنَّ يطلق علنا قدر متزايد أبداً من ادعاءات الشرعيَّة وأنَّ يوجد لها حل توافقيّ، غير أنَّ هابرماس يدرك بالمثل ما لآليات النظام الرأسماليَّ الأساسيَّة (المال والقوة المنظمة) من آثار قارضة في تشويه العالم المعاش»⁽¹⁾، بل إنَّ تصور العوالم المعاشة على أنَّها تصلح كبيئة للتواصل المتحرر هو تصور واهٍ، لأنَّ التواصليّ البنديّ لا يضع الأفراد وجهاً لوجه، بل هو تلاقي لمواقف الأفراد في الحوار وهي ذات طابع ديموميَّ واستقراريَّ في بنية العوالم الخاصة بنا⁽²⁾، وعليه فليس من سبيل للبرهنة أو الحجاج في تبديد العوالم أو جعلها صنعة للتواصل بل العكس هو الصحيح أي أنَّ التواصل ينطلق من عوالمنا.

إنَّ واقع العوالم المعاشة هو واقع مخترق ومنخور من الاستعمار النَّسقيّ، ولا يمكن اعتماده منطلقاً لتواصل حقيقيّ، وإنَّ كان هابرماس يشير إلى هذه المشكلة بالاستعانة بحلول التحليل النفسيِّ لكشف أصناف الكبت والهيمنة في سبيل معالجتها على شكل تحرر، إلّا أنَّ هذه الاستعانة هي محل إشكال بطبيعتها، وذلك ما سنبينه في النقطة الآتية.

(1) كارل اوتو ابل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 233.

(2) بنظر: آلن تورين، ما الديمقراطية، ص 215.

3- التحليل النفسي كعلم تحريري للعالم المعاش من اختراقات الأنساق - الأنظمة:

من المؤكد أنه يوجد "نزاع حول الوضع العلمي للتحليل النفسي، الذي نظر إليه هابرماس، بوصفه إحدى محاكم الاستئناف النمطية للنظرية النقدية. والعملية التحليلية النفسية لتحرير الذات حتى تضطلع بهويتها بأن تجعلها في وعي بأنواع الكبت، هذه العملية لا يمكن تفسيرها بالتأكيد دون أن توضع في الاعتبار الظروف السياقية، التي تحدد ماهو صحي، وماهو مرضي، أو من هو الطبيب، ومن هو المريض، فالتحليل النفسي يمثل حالة خاصة في العلم لا يمكن تعميمها إلا إذا أصبحت مضللة على نحو منظم"⁽¹⁾ أي أن استخدام التحليل النفسي بهذه الصورة يعد مشوشاً وغامضاً، فإن كان العالم المعاش وذواته هي المريض، إلا أننا لا نعلم ما هو الصحي بالنسبة له، كما أن الطبيب سيقى فاعل مجهول ومن هو (إن كان ذاتاً أو مجموعة) الذي يمتلك نوعاً من الصحة بحيث يكون قادراً على ممارسة دور الطبيب، وما أدرانا بما يمكن للتحليل النفسي نفسه أن يكشفه من كبت مجهول لدى من يقوم بعملية التحرير كفاعل محرر - طبيب؟ والتحليل النفسي هو علم تشخيص الاضطرابات، وعلى ذلك فهو لا يصلح على المستوى الاجتماعي، أما على مستوى الفعل والتحرر فيبقى الأمر رهين بالإرادة والممارسة التي يعتقد الفرد بأنه سيحقق من خلالها التحرر، ويبقى الوضع في كلا الحالتين ضرباً من ضروب المتاهة في تحديد الاضطراب وكيفية معالجته بلا ذاتية. ونحن نعترض على أصل الاستعمال للتحليل النفسي، فكل معطيات التحليل النفسي التي تشكل هنا لدى هابرماس معيارية للمعرفة التأملية بواسطة مصلحة التحرر، لاتخضع للمعيار الأصلي لهابرماس وهو الحجاج والمناقشة، إذ إن اعتماده معياراً يعد، مجد ذاته، مثاراً للجدل!

4- محاربة نسقي السياسة والاقتصاد والانتصار للنسق الثقافي:

يتضح مما قدمنا في هذا الفصل وفي موضوعة معيارية النسق كيف أن هابرماس حاول أن يحجر الفعل الإنساني في العالم المعاش من هيمنة واستعمار نسقي

(1) روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 254.

السّياسة والاقتصاد لهذا العالم، إلّا أنّ هابرماس ليس بتحرري مطلق، واقصد انه لم يسعّ المسعى نفسه بإتجاه التحرر من النّسق الثقافيّ، إذ نجدّه ينتصر لمكتسبات العالم المعاش الثقافيّة، والتي تورّد معطيات الفعل التواصليّ، وذلك عيب لعملية التحرر من جهة، ولمعيارية الأنساق من جهة أخرى؛ وبذلك فنحن نلاحظ مقداراً من التراجع للنظرية النقدية التي يؤسس لها هابرماس، إلى "شكل أكثر تقليدية من أشكال نظرية الفعل، فالجتماع يُرى في هذه الحالة نتاجاً لفعل الإنسان، وهو يقوم على المعايير والقيم،... وأساس النقد الاجتماعيّ هنا يكمن في الهدف الذي ننشد التطور الاجتماعيّ أنّ يتحرك صوبه، والمتمثل في مجتمع عقلائيّ كلي يشارك فيه الجميع على قدم المساواة ووضع يكون فيه التواصل توأصلاً غير مشوّه. أي إلى الوضع المثالي للحوار، وهو الوضع الذي دأب هابرماس على بيانه. وحصيلتنا من هابرماس... هو أنّنا نخرج بتصور لا يكاد يذكر لمستويات التنظيم الاجتماعيّ (الأنساق) قوامه تغليب المستوى الثقافيّ على غيره من المستويات، دون الإحاطة بالعمليات السببية وبنسق تصنيفيّ عام، وليس بنسق تفسيريّ"⁽¹⁾؛ وبذلك يتضح أنّ هابرماس، بتغلبه للثقافة، لا يبرر أو يفسر ذلك الانتصار أو إعطاء الأسباب له، والقسر المتوقع من نسقيّ الاقتصاد والسّياسة هو قسر متوقع بالدرجة نفسها من نسق الثقافة والموروث من العوالم المعاشة.

5- البيوتقنيّة بين التحسين والقسر:

فيما أسلفنا في متن الفصل، تبين أنّ هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجينيّ بالواسطات التقنية وعلم البايولوجيا، يُعدّ أمراً مرفوضاً لأسباب أخلاقية وإنسانية، وقانونية، إلّا أنّنا نعتقد أنّ هنالك تساؤلات توجه هابرماس نفسه في اعتماده التنشئة والقسر القانونيّ والاجتماعيّ وإن كان يمر بمرحلة إعداد تواصليّة، إلّا أنّه يبقى سريّاً ويثير المشاكل الأخلاقية ذاتها من كبت الحريات وسحق الكرامة وانعدام المساواة، ولو أخذنا على سبيل المثال: موضوعة الجمعنة

(1) أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص 354-355.

والتنشئة الاجتماعية، والتي تتخذ مشروعاً لصنع الهوية الجماعية وخلق التضامن وصناعة وعي ورعاية إنسانية وماشابه، فهي بحقيقتها قسر زمني وشخصي ومؤسسي للأشخاص، حاله حال القسر البيوتقني، فكلاهما يهدف إلى تحسين النسالة الإنسانية، ويحاول أن ينفذ مشروع التطوير والتنمية على العقل الإنساني وسلوكه وإمكاناته. هذا مع الأخذ بسلبية القسر من أجل التحسين أما مع الرأي القائل بإيجابيته فإن هنالك تصوراً عاماً يشير إلى "أن تاريخ البشرية كان دائماً مسار تنقية. فالإنسان كما بين نيتشه هو تاريخ انتقاء الإنسان، تاريخ الإنسان هو تاريخ ترويض الإنسان لذاته... فالبشرية كانت دائماً في مسار تحسين... والتربية كانت دائماً انتقاءً جينياً تلقائياً، كانت دائماً تقوية للجانب الجمالي في الإنسان، بهذا المعنى لا يبقى هناك من تعارض بين الأخلاق والتقنية، لأن الأخلاق والتربية هما معاً تحسين... وبذلك فإن المحافظة على مفهوم الإنسان لن يتحقق بحجبه وتحجيمه، بل بفتحته على الممكن، أي بتصوره كما هو في حقيقته، كونه محض إمكان مفتوح"⁽¹⁾، ولعل هذا الرأي يقف في قبال رأي هابرماس الضد بالضد، إلا أنه يبقى، في رأينا، اقرب للصواب.

6- الحوار المثالي وإشكالية واقعيته:

إن الحوار المثالي "لن يدور بالطبع إلا في مجتمع متحرر تحراً أصيلاً، على حين أنه في الظروف التاريخية القائمة يُعد افتراضاً مضاداً للواقع"⁽²⁾ وهنا يقع هابرماس في مسألة الدور المنهجي فكلاهما بحاجة إلى الآخر من أجل التحقق. بالتالي فإن حالة الكلام المثالية والجماعة الكلامية الصارمة الدقة والإخلاص والصدق لا يمكن أن تدعي واقعيته، "وليس من الواضح دائماً في كتابات هابرماس ما إذا كانت الجماعة الكلامية هي حالة مثالية فقط، أم لها وجود بالفعل، أو ما إذا كانت مثلاً أعلى يمكن أن يتحقق على مستوى أعلى من التطور

(1) عادل حدجامي، "مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد

هابرماس"، مجموعة مؤلفين، ضمن كتاب البيوطيقا، ص 86-88.

(2) روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 256.

الثقافي⁽¹⁾، ونحن نفهمها على أنَّها حالة غائبة أي أنَّها غاية يجب على الوعي (تاريخياً) أن يصل لها لكي يستطيع تطبيقها؛ ولذلك فقد استحضرت هابرماس فكرة التكوين والتنشئة الاجتماعية عن يبايحه لخلق هذه البيئة، إلا أن الأمر أخذ بذلك انعطافة إشكالية أخرى وهي كيف يمكن تحقيق عملية التنشئة التحررية والسليمة لحالة الكلام المثالية بل والنقاش السليم. محمله، إذا كانت هذه التنشئة نفسها بحاجة إلى معيارية مثالية أي الإجماع بشأنها وذلك أيضاً مالا يمكن تحقيقه. إلا اعتماداً على ماتقدم من مقدمات من الحالة المثالية والعالم المعاش المتحرر، وذلك كله عملية دور منطقي متكرر وكأنه إحالات مستعجلة لغرض انجاز التسق الفلسفي مضحياً بالعمق والدق والتسويغ المطلوب.

ومن جانب آخر لمشكلة الحوار فإن اللاوعي أو اللاشعور، الذي حاول هابرماس معالجة موضوعه عن طريق التحليل النفسي، لم يوله هابرماس الاهتمام الكافي لكشف دوره في عملية التواصل، والحقيقة أنه ليس من الضروري أن تكون الحقائق الفردية في النقاش مدركة بوعي وشعور حتى تصل إلى إلهام الناس، فقد تتضمن هذه الآراء دعاوى لاشعورية، وهو حينما يؤكد على الدور العقلاني الواعي في التواصل فهو لا يعطي سوى القليل من الانتباه للعواطف اللاشعورية التي قد تتدخل في صنع رأي المناقش في الحوار⁽²⁾، وفي ذلك هدم لبنية الحالة المثالية للكلام.

7- سلطة فض النزاع ومشاكل الامتناع والريبيّة:

إنَّ الحِجاج والمناقشة تتضمن في داخلها خطاباً إراديّاً واعياً، حسب هابرماس، بمواطن النزاع وادعاءات الصلاحية لموضوع النقاش، إلا أن ذلك يثير مشاكل عدة منها:

أولاً: مشكلة فض النزاعات وإقرار حلول الإجماع: «إنَّ من يحتاج بجدية يستطيع في الواقع الإقرار بأنَّ من يلعب ورقة زعم السُّلطة يجمد بالضرورة

(1) مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، ص 91.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 98.

التفاهم المتبادل حول مزاعم الصلاحية. في حين أنّه، وفي الوقت نفسه، يقرر بضرورة هذا التفاهم بما هو تفاهم متبادل تام بغية الوصول إلى حسم هذه المزاعم⁽¹⁾ أي أنّ هنالك إشكالاً واضحاً بين من يتخذ من الحجاج والنقاش استراتيجية للوصول إلى معنى معين مسبقاً ويتوقف معه، وبين من يساهم في الجدل في سبيل فهم مشترك، وكأنتما الأول يتمتع بسلطة لا يمتلكها الثاني وهي إيقاف النقاش عند حد معين على أنّه الحق والمعنى المطلوب. وإنّ من يريد إقناع الآخرين باستخدامه للغة استخداماً استراتيجياً مقنعاً⁽²⁾ لا بد وأنّه يقر داخلياً بالتبعية الطفيلية لهذا الاستخدام للغة في مقابل استخدام موجه نحو التفاهم المتبادل⁽³⁾، لكن الإشكال يظهر حينما نبحث عن مصدر القوة في إقرار المعنى، وهذا الأمر لا يمكن أن نبينه إلاّ بشرط توفر محاجة، أي بشرط أن نجد من هو على حق⁽⁴⁾ وهنا يصبح الأمر مرة أخرى وكأنّه دور، يجعل الطرفان غير متحصلين لعدم تحقق أيّ منهما، ولأنّهما معتمدان في وجودهما الواحد على الآخر.

ثانياً: مشكلة الامتناع أو الارتباب من الحجاج ونتائجه: هنالك مشكلة واضحة للبيان تظهر مع المشاركة في الحوار والحجاج وهي مشكلة عدم المشاركة الفعّالة الواعيّة والسليمة التي يطمح إليها هابرماس، وذلك بأنموذجي: الممتنع والريبي. والأول هو من لا يشارك أصلاً في الحوار ولا يدخل فيه، والثاني هو من يوافق على نتائج الحجاج لا لأنّه مقتنعاً قناعة عقلانيّة وواعيّة، بل لأنّه لا يرغب في أن يُنبذ أو أن يكون مرفوضاً اجتماعياً⁽⁵⁾، والأول يقاطع، بينما الثاني يشارك، والأول لديه مشكلة تجاه أصل الفكرة، بينما الثاني لديه مشكلة في نتيجة الفكرة، وكلاهما لا يمثلان الصورة التي يرغب بها هابرماس للتواصل السليم. وتلك مشكلة كبيرة تهر كيان التواصل الافتراضي.

(1) كارل اوتو ابل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 80.

(2) المرجع نفسه، ص 80.

(3) المرجع نفسه، ص 81.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 58 و 82.

8- مضمون الحجاج والخطاب التواصلي المباشر:

توجد نقطة ضعف أساسية في اعتماد الفعل التواصلي على الخطاب أو النقاش الحر والمباشر والسليم، في أنه يرتكب إهمالين كبيرين للغاية هما: إهمال تحليل الخطاب والبلاغة من جهة، وسوسيولوجيا الإعلام والاتصال من جهة أخرى⁽¹⁾، وذلك يدل على أن هناك مشكلة حقيقية تنبثق عن التمكن البلاغي للمحاور، إذ إن المشاركين في المناقشة قد يكونوا على تفاوت من ناحية البلاغة، بل والمعجم المرجعي للدلالات اللغوية، مما يجعل أمر الاتفاق بل والمحاجة أصلاً، أمراً مفروغاً منه قبل البدء به. أما الإهمال الثاني فإنه يشير إلى أن الوضع المعاصر للإعلام يتيح له دوراً في إدارة النقاشات والحوارات وقد لاتعد مباشرة (وذلك يفشل مشروع الحجاج المباشر والتفاعل السليم والمقبول) أو أن تكون خالية من الهيمنة، بل وموجهة لأجل إعطاء القوة والتأييد لرأي على غيره، وإن إدعى في البداية طموحاً تواصلياً يقصد الفهم والتشاور في سبيل الحقيقة.

كما أن التصاق التحرر والتواصل السليم بعملية حجاجية يجعل الأمر غامضاً وغير مجدي، فلا يمكننا القول بشكل مطلق: «إنه لايمكن التأثير على الجماهير بواسطة المحاجات العقلية، ولكن الحجج التي تستخدمها وتلك التي تؤثر عليها تبدو من وجهة النظر المنطقية جداً متدنية إلى حد أنه لايمكننا وصفها بالعقلانية إلا عن طريق القياس والتشبيه»⁽²⁾. وهناك تهميش واضح لكل أصناف الحجاج من أجل الحقيقة والذي لايتصف بكونه مباشراً وواقعياً، كالحجاج والحوار التاريخي المصطنع، حيث «يرز أن جنس الحوار الذي لا يقتضي أن يكون أحد المتحاورين مساهماً فعلياً في بلورة الحوار لا ينتمي على وجه الحقيقة إلى مبحث التواصل الحجاجي بالمعنى الضيق، فهو لا يتضمن المحاورات السقراطية، كما لاتتضمن مساجلات كارل بوبر ضد أفلاطون وماركس وهغل، وحيث أن المساجلات الحقيقية تستبعد الحالة التي يعيد فيها المعارض صياغة حجج الخصم بالطريقة التي

(1) ينظر: ايف جونريه، "يورغن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع"، ص 168.

(2) غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة: وتقدم هاشم صالح، دار الساقي،

بيروت، 1997، ط2، ص 85.

يرضى، مادامت نتيجة المساجلات معروفة سلفاً...؛ ولذلك قد تضيي المساجلات الحقيقية إلى نتائج غير منتظرة على خلاف المساجلات المصطنعة⁽¹⁾. وهنا أنكر على هابرماس كل مجادلاته المصطنعة مع الوضعية ومدرسة فرانكفورت ومنتشه وهايدغر وغيرهم من تيار مابعد الحداثيّة، ذلك لأنّه لم يدخل في حجاج مباشر وحقيقي بل إنّ كان يحاكي النموذج المصطنع للحوار.

9- مشكلة حيّز المجال العام:

يتصور هابرماس أنّه قد نقل نظرياً حيّز المجال العام من الخواص والنخبة، التي كانت مع تصور كانط للمجتمع الحديث والمجال العام فيه، إلى نوع من العموميّة لكل الأفراد الذين عليهم أن يشاركوا في التفاعل السّياسيّ عبر النقاش والمجاجات وصنع الرأى العام، وذلك في حقيقة الأمر يستدعي النقاش المباشر أو التمثيليّ، وفي كلا الحالتين لا يوجد نقاش حقيقيّ وتفاعل حقيقيّ بين أفراد المجتمع المهتمين بالشأن العام في مجال سياسيّ يمثلهم أجمعين، فالنخبويّة التي تهرب منها هابرماس سقط فيها، كما في قوله: «إنّنا لا نستطيع أن نحسب حساب حوار مفتوح في جمهور كبير لمواطني الدولة في مؤسسات مضمونة»⁽²⁾؛ ولذلك سيكون المجال العام في نهاية الأمر فضاءً للمثقفين والمهتمين والذين على دراية بموضوع النقاش، بل والذين يمتازون بالقدرة الحجاجيّة والبلاغيّة، وتلك عودة للفكر النخبويّ مرة أخرى. وقد حاول هابرماس أن يكفل تلك العموميّة من خلال التشريعات والشروط المسبقة للحوار، إلّا أنّها في الواقع لا تجدي نفعاً بسبب عدم إمكانية تحصيل رأي عام جمعيّ من نقاشات منقوصة، لأسباب سبق وإن ذكرناها في موضوع المتنوع عن التقييم والشخصيّة الريبيّة.

(1) مقدمة عز العرب لحكيم بناني لكتاب مانفريد فرانك، حدود التواصل والإجماع: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليونار، ترجمة وتقديم: عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2003، ص 15 (الهامش).

(2) يورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كايديولوجيا، ص 134.

الفصل الثالث

الأسس العقلانيّة - التواصليّة للفلسفة السياسيّة

المبحث الأول: هابرماس وشرعية النظام السياسي:

المبحث الثاني: نحو ديمقراطية تشاورية - قانونية، مشروع الحداثة
السياسي:

المبحث الثالث: المواطنة والدولة مابعد القومية:

المبحث الرابع: الدولة ومجتمع مابعد العثمانية:

هابرماس وشرعية النظام السياسي:

المطلب الأول

مفهوم الشرعية وأزمته:

يُقَيّد هابرماس سُبُلَ تحصيل الشرعية للنظام السياسي بمدى إمكانية تحقيق رضى المجتمع على النظام السياسي وممارساته؛ ولذلك نجده يقول: «إنّه ما من نظام سياسي يستطيع على المدى البعيد، أن يضمن لنفسه ثقة الناس، أيّ طاعة أفراد المجتمع، دون الاستناد إلى أشكال معينة من الشرعية»⁽¹⁾.

إنّ موضوع شرعية النظام السياسي من عدمه، كانت ولا تزال من المواضيع المركزية في فلسفة السياسة، فقد أخذ موضوع تحصيلها كثيراً من التغيرات والتحوّلات، فهناك أنظمة اعتمدت على البعد الثيوقراطي - الديني، من خلال الولاء للتمثيل الإلهي لها، أو عن الخوف من سطوة تلك السلطات وقوتها، وكذلك كان هنالك أسلوب مغاير لما سبق، والذي جعل من الإرادة العامة والمباشرة سبيلاً للشرعنة مع دول المدينة اليونانية، واستمر هذا الاهتمام بالشرعية عبر التاريخ ومع العصر الحديث ونشوء الدول القومية بشكليها الجمهوري والملكي، وبالرغم من أنّ السلطة المطلقة أو الدكتاتورية بقيت على المنوال نفسه في تحصيل شرعيتها عن طريق القوة وولاء الخوف، إلّا أنّ تطور أشكال النظم السياسية مع ظهور الدولة القومية جعل الأمر منقسماً من جديد بين اتجاه السيادة الشعبية والإرادة الإلهية أو الفردية للحاكم، وبسبب الويلات التي عانت منها الشعوب من الأنظمة الشمولية والاستبدادية، انبثقت الحاجة إلى الأنظمة الديمقراطية كبديل تاريخي، ورغبة من الشعوب في التحرر، بعد الثورتين الفرنسية والأمريكية، أصبحت الديمقراطية هي

(1) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 188.

الشكل الأمثل للنظام السياسيّ الأغلب في الغرب، وأصبح تحصيل الشّرعيّة مناطاً بالشّعب، وقراراته المباشرة أو التمثيليّة؛ ولذلك فهابرماس يرى أنّ أصل الشّرعيّة كامن في "وجود مناقشات جيدة حول مطلب النظام السياسيّ للاعتراف به على أنّه حقيقيّ وعادل، والاعتراف يشمل وجود تقييم يعزو العدل والملائمة للوضع القائم ويعتبر الاستقرار أحد النتائج المهمة للشّرعيّة. هذه النتيجة تؤخذ على أنّها استقرار الوضع الراهن والحفاظة عليه ولكن قد يكون من الأصوب ربط الاستقرار بالإمكانات القادرة على التكيف مع الحجم للتوترات أو التغيرات التي تواجهه"⁽¹⁾، وعليه فهنالك تحول وانعطافة كبيرة لآليات منح الشّرعيّة أو تحصيلها، عن تراث الشّرعيّة التاريخي، كما ذكرنا آنفاً، فعلى الأنظمة السياسيّة اليوم أن تعي أنّ شرعيّتها معتمدة على نيل رضی المجتمع وتجنب سخطه والتوترات الناتجة عن ذلك السخط.

يؤرخ هابرماس لتمظهرات أزمة الشّرعيّة، منذ سولون^(*)، ثم حضور فكرة الشّرعيّة كمطلب للدولة وحكمها الأفضل، في كتابات أرسطو، ومن ثم عودة ظهور لفظ الشّرعيّة ومفهومها في العصر الوسيط الأوروبي، مع انتفاضات المزارعين والحركات الهرطقيّة^(**)، بل ويرجع هابرماس تاريخيّة الموضوع - الشّرعيّة

(1) مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، ص 81.

(*) سولون (صولون) الحكيم (638 ق.م - 558 ق.م): واحد من حكماء أثينا السبعة، ولد من عائلة ثرية في أثينا، أعادت إصلاحاته الدستوريّة، تقسيم المواطنين إلى أربع طبقات وفقاً للدخل، بما يسمح للمواطنين من كل الطبقات أن يُصبحوا أعضاء في الجمعية التشريعيّة وفي المحاكم المدنيّة، ليضطلعوا بالسلطات السياسيّة في (المجلس القضائيّ) وأقام المحاكم الشعبيّة التي يستطيع المواطنون أن يحتكموا إليها ويستأنفوا ضد قرارات موظفي الدولة. (ينظر: عزت قري، الفلسفة اليونانيّة حتى أفلاطون، منشورات جامعة الكويت، 1993، ص 18).

(**) الهرطقة heretic: وتعني باليونانية: الاختيار، وهي ابتعاد عن النظريّة الدينيّة الأصلية، وهي تغير في عقيدة أو منظومة معتقدات مستقرة، ولاسيما الدين، بإدخال معتقدات جديدة عليها أو إنكار أجزاء أساسيّة منها بما يجعلها بعد التغير غير متوافقة مع المعتقد المبدئي الذي نشأت فيه هذه الهرطقة. وقد نشأت أولى الهرطقات المسيحية في القرنين الثاني والثالث، ومن ثم بلغت الهرطقة ذروتها مع العصور الوسطى. (ينظر: لجنة من العلماء والاكاديمين السوفيتين، الموسوعة الفلسفيّة، إشراف (روزنتال ويودين)، ترجمة: سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت 1، 1974، ص 510).

وأزماها- إلى أسبق من ذلك، إلى كل الحضارات القديمة منها والأكثر قدماً، بذلك فهي لا تختص بالمجتمع البرجوازي والدولة الحديثة فقط، وإن كانت مع الأخيرة أخذت شكلاً مغايراً امتاز ببعدهِ سوسيو-اقتصاديّ، تعود إحدى جذوره إلى الصراع الطبقي⁽¹⁾، ومع ماكس فيبر حدثت تلك الانقلاية في أسس المشروعية للحكم، على المستوى التنظيريّ، فقد تحولت من المقدس إلى الدنيويّ، ومن المشروعية الأسطورية إلى شرعية تعتمد على علاقات دنيوية، أي قانونية وعقلانية وبروقراطية.⁽²⁾ إذن هنالك - وفقاً لهابرماس - مستويات مختلفة للتسوية، هي:

أ- الأساطير.

ب- وجهات النظر الدينية- الكونية عن العالم.

ج- نظريات الوجود الفلسفية (مثل القانون الطبيعيّ).

د- وأخيراً أخلاقيات الخطاب.

ويرى هابرماس أن مستويات التسوية هذه تكون وفق نسق هرميّ، إذ إن تسوية المرحلة الأسطورية قد حلت محلها المرحلة الدينية-الكونية. وهذه الأخيرة حلت محلها الأنماط الوجودية للتفكير المرافق لتفسير القانون الطبيعيّ، لكن هذا القانون أصبح، بشكل متزايد، قانوناً يتعذر الدفاع عنه، كمصدر للشرعة في العالم المعاصر، وأن المصدر الجديد للشرعة يجب أن يمتد، في النهاية، إلى العمليّات الاجتماعية والنقاش داخلها، والتي من خلالها تُكتسب الشرعية. إن السياقات والافتراضات المسبقة للتسوية أصبحت الآن بحد ذاتها أرضيات شرعية تبنى عليها الصلاحيّات الشرعية.⁽³⁾

ويظهر، بناءً على ماسبق، أن التسوية المقنع أو المتفق بشأنه كمصدر لتحقيق الرضى والقبول، هو أساس الشرعة، لأن الحقائق هنا هي تسويغات متفق عليها،

(1) ينظر: يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 188-190.

(2) ينظر: عبد العلي معزوز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوقى عند هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 106.

(3) See: Douglas B. Rasmussen, Morality and Modernity: A Critique of Jurgen Habermas's Neo-Marxist Theory of Justice, <http://www.heritage.org/research/lecture>, p.2.

وعليه فالتحولات التاريخية والمعرفية والبنوية إنما تمر عبر المصفاة نفسها، وهي التسوية، وهي تسويات انبثقت زمنياً- ومع تطور الوعي الإنساني لها، فجاءت: في البداية تسويات الشرعة قبل الدولة الحديثة (وقد بينا آنفاً اعتمادها على الأسطورة والمقدس والقوة)، وبعدها: تسويات الشرعة مع الدولة الحديثة (موضوعة الموضوع التالي)، ثم تسويات الشرعة في بنية الدولة الحديثة (التي ستبين مع أزمات المشروع داخل بنية النظام الرأسمالي الحديث للدولة).

مسوغات الشرعية في الدولة الحديثة:

يرى هابرماس أن الدولة الحديثة قد مرت بخمسة تشكيلات طرحت كنماذج قطيعة، وتحول، وكمحددات لمسوغات الشرعية⁽¹⁾:

1- **الدينوية أو العلمانية:** أحدثت القطيعة مع التسوية الديني للشرعة، القائمة على تأسيس الشرعية السياسية على تقاليد دينية- كنسية، نزاعاً كبيراً في الوسط الفكري والفلسفي استمر حتى القرن التاسع عشر. وذلك شكل انعطاف في فهم شرعية النظام من عدمها.

2- **الحق العقلي- الطبيعي:** تحولت مسوغات الشرعية إلى فاعلية إجرائية عقلانية؛ فمنذ هوبس وروسو وكانط تشكلت أفكار داعمة لهذا النوع من التسوية للشرعة عبر الاتفاق العقلي والعقد الاجتماعي، أو التقرير الذاتي للمصير، بعد أن كان هنالك نوع من التصور الساذج للحقوق الطبيعية.

3- **الرأسمالية والحق المجرد:** وهنالك تشكل آخر مهم وهو الانتقال من الشكل المجرد للحقوق المدنية والمعتمدة على تصورات العقد الاجتماعي والإنسان الافتراضي في حالة الطبيعة، إلى نوع جديد من أنواع تسويات الشرعية عبر ربط الحقوق بالنظام الرأسمالي، أي إعطاء بُعد اقتصادي لموضوع الشرعة والتحول من سلطات الطبقات المهيمنة البرجوازية إلى سلطات أفراد الشعب.

(1) بورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 200-202.

4- **السّيادة:** تشكل مسألة السّيادة مطلباً تثيره إشكاليّة الشّرعيّة، وقد تحققت مسوغاتها (المشروعيّة السّياسيّة) بإتجاه تأييد الحكم المطلق فمن تأييد حكم الأمير المطلق انطلاقاً من سيادة الشّعب إلى التوفيق بين السّيادة الخارجيّة والنظام الديمقراطيّ المتشكل عبر إرادة شعبيّة. وكأنّ موضوع الشّرعيّة أصبح مرتبطاً بقدرة الدولة على الحفاظ على سيادتها الداخليّة والخارجيّة وقدرتها على تحقيق القانون والالتزام به.

5- **الأمة:** نشأ الوعي القوميّ داخل ثقافات مختلفة توحيدها اللّغة في الغالب، وبذلك تشكل الأمة مفهوماً داعماً للشّرعيّة مقابل تجزئة الدول أو الإمبراطوريات التي تنتج عن الحروب؛ وبذلك تصبح القوميّة مفهوماً يؤيد مسوغات الشّرعيّة للنظام السّياسيّ الذي يتصور المجتمع مقسماً ببنى الطبقيّة، لكن القوميّة تهدف إلى تذويبها من أجل الهوية الأكبر؛ لذلك تشكل نوعاً من الشرعنة. ويجب الأخذ بالحسبان مشكلة الدولة مابعد القوميّة أو الأمة، ونضيفها كتحول آخر لأزمة الشّرعيّة، والتي سيؤسس لها هابرماس على أساس شرعنة الدولة القوميّة نفسها، وذلك عبر الأنموذج الديمقراطيّ التشاوريّ- القانونيّ. هذه التحولات في شكل الشّرعيّة تتخذ بُعداً معرفيّاً - تاريخيّاً، إلّا أنّ التحولات البنيويّة للشّرعيّة قد اتخذت أشكالاً أخرى.

التحولات البنيويّة لأزمة الشّرعيّة:

يرى هابرماس أنّ الشّرعيّة في الدولة الرأسماليّة- الحديثة، نتجت كأزمة سياسيّة، من خلال أزمات اقتصاديّة واجتماعيّة تراتبيّة، سبقت أزمة المشروعيّة السّياسيّة، وهذه الأزمات هي⁽¹⁾:

1- **الأزمة الاقتصاديّة:** التي تؤدي إلى الصراع بين العمل ورأس المال، وهي أزمات في صلب النظام، وما ازدياد قوة الدولة وتدخلها، إلّا استجابة

(1) أيان كريب، النظرية الاجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، الكويت، 1999، ص 358-359.

لهذه الأزمات ومحاولة للسيطرة عليها، رغم أن هابرماس لا يدعي أن الأزمات الاقتصادية قد اختفت بعد تدخل الدولة.

2- أزمة العقلانية: وهي الأزمة الناتجة عن زيادة تدخل الدولة من أجل حل الأزمات الاقتصادية، وذلك عبر الاقتراض الدائم من أجل تأدية وظائفها، وذلك يؤدي إلى أزمة مالية وتضخم مستفحل، وهي أزمة للعقلانية لأن المشكلات في هذه الأزمة هي في عدم قدرة الدولة على التوفيق بين المصالح المتضاربة والمتباينة للمواطنين، والتي تنتج عن الأزمات الاقتصادية. وبكلمة أخرى: يقصد بالعقلانية كأزمة: عدم قدرة التخطيط وال ضبط والترشيد على حل الأزمات الاقتصادية.

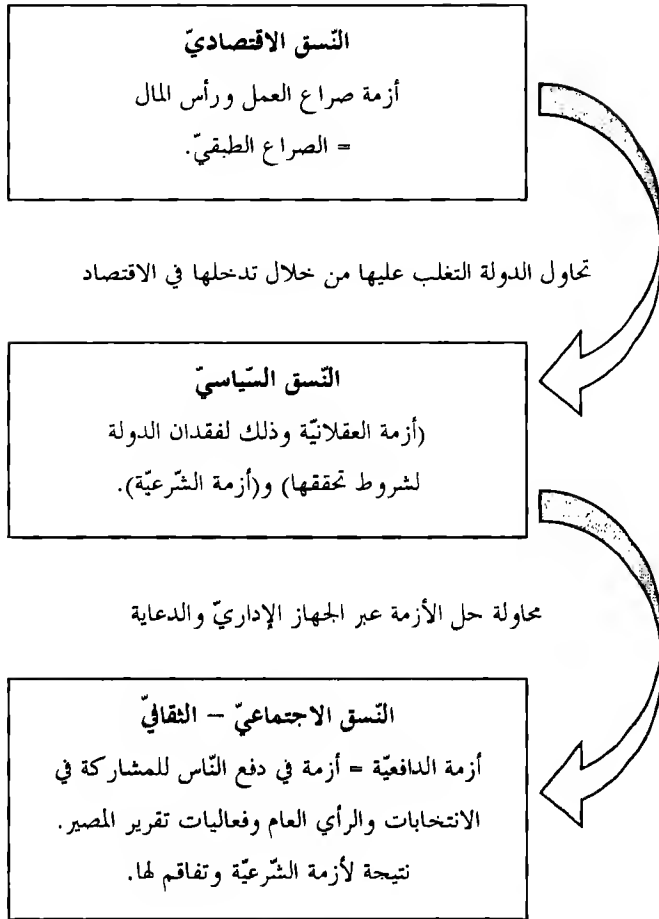
3- أزمة الشرعية: تنبثق عن عجز الدولة عن إيجاد السبل الكفيلة للتوفيق بين المصالح المتضاربة بين مواطنيها الذين تحكمهم، والتي بموجبها تفقد الدولة مشروعيتها في أعينهم، لأنها فشلت في مهمتها الأساسية، ومن ثم يصبح مسوغ وجودها موضع تساؤل وإشكال، وتنتقل أزمة المشروع من البنية السياسية إلى التأثير، بحجم أكبر، على البنية الاجتماعية- السياسية.

4- أزمة الدافعية: إذا أمكن احتواء أزمة العقلانية على مستوى النظام السياسي الفرعي، حينئذ يتغير مشهد الأزمة وينتقل إلى التسق الثقافي والاجتماعي ليظهر بشكل جديد يتمثل في أزمة الدافعية، والتي هي نتيجة لأزمة الشرعية، إذ يصبح المواطنون غير مقتنعين بالنظام وعليه يتضاءل الدافع للمشاركة السياسية، مما يشكل أزمة بنظر التسقين الاجتماعي والسياسي.

يرى هابرماس أن الأنموذج الديمقراطي السائد اليوم في الممارسة السياسية الغربية قد وئدت المتطلبات الاجتماعية لمشاركة سياسية واسعة النطاق إلى درجة فقدت معها القرارات الديمقراطية الرسمية الصحيحة مصداقيتها. والتي سببت أذى لتماسك المجتمع المدني لا يمكن إصلاحه. فستكون المهمة الضاغطة الأولى للعالم الغربي في العقد القادم هي مواءمة الازدهار والتماسك الاجتماعي والحرية

السّياسيّة. لقد أدى هذا التحليل (غير المشجع) بالسّياسيّين إلى إهمال البرامج الاجتماعيّة وبالناخبين إلى عدم الاكتراث أو الاحتجاج. ويهيمن، اليوم، على الدوائر السّياسيّة في العالم الغربيّ، هاجس إعادة التوحيد الواسع النطاق لقوة السّياسة على تكوين العلاقات الاجتماعيّة والاستعداد للتخلي عن وجهات النظر الايعازيّة لصالح تبني توصيات منتظمة لايمكن تجنبها⁽¹⁾؛ لذلك يمكننا أن نضيف أزمة أخرى وهي أزمة النزوع نحو الأنموذج التقليديّ أو الكاريزميّ الذي ينفي بنية الأنموذج الديمقراطيّ الدستوريّ الذي يراد له أن يسود في العالم الغربيّ وهذه مشكلة كبرى تواجه العقل الغربيّ بسبب محاولته الخروج من هذه الأزمة (أقصد أزمة فشل الديمقراطيّة في تبني البرامج الاجتماعيّة والانتخابيّة ومطالب الاحتجاجات) وكأنّما يريد رجال السّياسة في العالم الغربيّ أن يجعلوا المجتمع يلجأ لمنطق الكاريزما أو القيادة الملهمة القادرة على حلول هذه الأزمة كما في النماذج المعاصرة من مقولات دعائيّة انتخابيّة في القدرة على التغير وقد حان وقت التغير وكأنّ الأمر مرتبط بقدرة الأنموذج - القائد - السّياسيّ. ومما سبق يتضح أمر المشروعية، وأزمتها، وانتقالها من المجتمعات التقليديّة إلى مابعدھا، من المقدس الإلهيّ إلى الدنيويّ - الإنسانيّ، ومن ثم من تفكك البنية المجتمعية - السّياسيّة المعتمدة على الأس الاقتصاديّ إلى المجال الاجتماعيّ الثقافيّ - الإنسانيّ (العوامل المعاشة ودوافع الأفراد في المجتمع).

(1) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, Trans: Max Pensky, MIT, Cambridge, Massachusetts, 2001, p.75.



مخطط (هـ)

يوضح تلازم الأزمات وانبثاق أزمة الشرعية حسب هابرماس

ومن وجهة نظر هابرماس "تعد هذه كلها الأكثر تهديداً وخطورة، حيث أن السياسة قد أصبحت شأنًا براغماتياً إلى حد كبير، وأن مخزون الانتماء التقليدي أو الديني، والشرعية قد تآكلت بوساطة عامل القوة الرأسمالية، حيث لا يشعر السواد الأعظم من الجماهير بالانتماء الحقيقي إلى النظام السياسي، كما أصبح بالفعل معزولاً عنها إذا لم تلبى التوقعات... فلا يمكن أن يحلّ نتاج الشرعية (بأشكاله السابق) بشكل كامل محل التعريف الإيجابي للمخاطبين بالقرارات، من خلال القيم

التي تعرضها المؤسسات لتقوم باتخاذ هذه القرارات⁽¹⁾. ويرى هابرماس أن أزمة الشرعية هذه تنطلق من منطلقات اقتصادية- رأسمالية، لتخيم على النظام السياسي، وتنعكس على الممارسة الاجتماعية للحق السياسي، ويتخذ هابرماس اتجاهاً معاكساً لمعالجة هذه الأزمات، فيبدأ من المجتمع باعتباره مانحاً للشرعية، عبر النقاشات في الفضاءات العامة، وعبر مناقشة مسوغات صلاحية النظام السياسي ومدى شرعيته، وبهذا الشأن يقول: «أريد أن انطلق من فكرة مفادها أن للجملة الآتية (اقتراح الشيء الفلاني شرعي) المعنى نفسه الذي تؤديه الجملة الآتية: (اقتراح الشيء الفلاني يخدم المصلحة العامة)... وترتبط مشروعية مثل هذه الضرورات [ضرورات تحصيل الشرعية] المتناسقة للصلاحية، بنظام تبريرات ممكنة، ونعني بالشرعية تبريراً من هذا النوع. إن ما تعنيه الصلاحية بالنسبة للنظام هو أن كل فرد يعبر عن موافقته للنظام يجب عليه أن يقبل أيضاً التبريرات التي تقترحها الشرعيات الصالحة، هذا الإلزام يترجم عن بنية الترابط الناتجة عن العلاقات الداخلية بالنسبة لنظام التبرير⁽²⁾، ويقصد هابرماس من منظومة أو برنامج التسويغات لتحصيل الشرعية المقدمة للنقاش، تلك المحاججات التي تتيح الاعتراف من عدمه، تشكل هيئة وممارسة النظام السياسي، وذلك إنما يحصل بفحص مقولات التسويغ للصلاحية المفترضة لشرعية النظام، وعليه فإن «معرفة ما إذا كانت المسوغات (مسوغات صحيحة) ترتبط فقط بالالتزام الفعلي من قبل من يساهم في المحاجة، وليس بالملاحظة الحيادية لما يعتبره هذا المساهم أو ذاك في المناقشة كمبررات صحيحة⁽³⁾»، وقد عبر هابرماس عن هذا المعنى للشرعية بقوله: «إن الشرعية تعني إمكانية الدفاع بوساطة حجج ثابتة عن ضرورة اعتماد نظام سياسي، تريد أن يتم الاعتراف بهذا الأخير كنظام صائب وصحيح، النظام

(1) مجموعة مؤلفين، العولمة: المفاهيم الأساسية، تحرير: انابيل موني وبيتسي ايفانز، ترجمة: آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 32-33.

(2) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ص 210.

الشرعيّ يستحق هذا الاعتراف. والمشروعية: هي قدرة نظام سياسيّ على أن يتم الاعتراف به⁽¹⁾؛ لذلك فإنّ خطوات تحصيل الشرعية، والخروج من أزمتها هي:

1- جعل النظام السياسيّ موضوع إشكال ونقاش، وكموضوع لنظام يعاني من أزمة الشرعية.

2- إحالة النقاش إلى المجال العام المنبثق عن المهتمين في المجتمع المدنيّ.

3- بداية المحاجة في أصول تسويغات شرعيّته من عدمها.

4- الإجماع^(*) حول تلك الشرعة، بالقبول أو الرفض له، بين الاعتراف به، وبين إقصائه.

ويجب أن تكون الشرعية وظيفة لفعل تواصليّ، يمكن أن تُفهم على أنّها إضفاء الطابع المؤسسيّ التدريجيّ للمعيار التداوليّ الاستطراذيّ، وأنّ العجز المعياريّ المشار إليه (سابقاً في أزمت الشرعية) يمكن أن يفترض أشكالاً متطرفة في نظرية النظم فتعود المنظومات للهيمنة على عوالمنا المعاشة وإلى تشويه التواصل بحلولها المؤسساتيّة غير الخاضعة لمعيار نقاشيّ تواصليّ⁽²⁾. ويعطي هابرماس معنى مغايراً للاستعمال المألوف لمفهوم الشرعية، فبعد أن كانت تتخذ شكلها من قوى غيبية أو معتمدة على التخويف والرعب، أو ولاء القناعة للظلّ الإلهيّ (المقدس)، أصبحت (الشرعية) تشير إلى الإدعاء الذي تدعيه الدولة بالنيابة عن نفسها،

(1) المصدر نفسه، ص 185.

(*) لكنه قد يستخدم الإجماع بعد تصنيعه والهيمنة على أدواته، إذا ما طال خضوع المجال العام لهيمنة الاقتصاد وثقافة الإعلان والعروض الدعائية، وبذلك يتحول المجال العام من منطقة سجال محايدة إلى مصنع للامتثال الذليل والخاضع، وبذلك يصنع الإجماع لخدمة الاستهلاك، فالنظام السياسيّ غير القادر على تقديم تسويغ عقلائيّ لسلطة الدولة، يجعل السياسة يستعينون زيفاً بجمهور عام للمناورة في خلق الدعم العابر والزائف؛ لذلك توجب على هابرماس، فيما سبق من بحثنا، البحث في فصل المنظومات أو الأنساق الاقتصاديّة والسياسيّة عن المجال العام، عبر التأسيسات القانونيّة للحفظ بدرع وقاية من اختراقها وسيطرتها على نتاج عوالمنا، وفيما بعد إرادتنا، وحقيقة الرأي العام. (ينظر: جون اهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقديّ للفكرة، ص 414-415).

(2) Darrow Schecter, The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas, The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p.208

الإدعاء الذي إن كان قوياً ومقنعاً، فإنه يمكن القول بأنه يجب أن ينال الاعتراف، وتشكل الشرعية هنا اعتماداً على دعاوى الدولة ومطالبها، وبالتالي انعكاس ذلك على المجتمع، وهي بذلك تعبر عن أفعال كلامية موجهة للمجتمع، تمثل إدعاءات صلاحية وصحة وصدق⁽¹⁾ ولذلك تختبر صلاحية تلك الإدعاءات في المجال العام المحدد لها، لكن لا يفهم من الإدعاء هو البرهنة التي تقوم بها الدولة على مشروعيتها كنظام سياسي، فمنطق البرهنة لم يعد كفيلاً لذلك، يقول هابرماس: "م تعد التبريرات، إذن، تعتمد على البرهنة... وبما أنه لم يعد من الممكن على الصعيد النظري الدفاع عن صلاحية التفسيرات الفعلية الأخيرة [للشرعية]، فإن الشروط الشكلية للتبرير هي التي تكتسب بنفسها سلطة للشرعية... هذه الشروط نفسها افتراضات قبلية عامة وضرورية... الشروط الشكلية لتشكيل الإجماع هي التي تستفيد من سلطة خاصة بالشرعية، أقصد بالشروط الشكلية التي تحدد قبول المسوغات التي تعطي للشرعية فعاليتها، وقدرتها على تحقيق الإجماع، وعلى إثارة دافع الموافقة"⁽²⁾، ونستطيع أن نجد في هذا المعنى، استعادة وضرورة إتقا النقاش، التي أسس لها هابرماس كمعايير قبلية لمقولات الكلام، والإدعاء بالصحة، والصلاحية، وينعكس ذلك على كل النسق النظري الهابرماسي، بما في ذلك تناول موضوعة الشرعية وتأسيسها.

إن وجود اتفاق معياري أنموذجي "من خلال وجود اتفاق محكوم بإتباع قواعد وقوانين من منطلق ألها الضوابط التي اتفقنا عليها في ظروف نموذجية، مع توفر كل المعارف التي نريدها وجميع الفرص التي نبتغيها، مثلاً، لمناقشة متطلبات الآخرين، هذه فكرة مفيدة لأنها توفر أساساً لتجربة فكرية تخترق كيفية قيام الناس بتفسير حاجاتهم، ونوعية القواعد والقوانين التي قد يرونها مبررة،... إن نظاماً سياسياً عميق التورط في عملية خلق وإعادة إنتاج أشكال منهجية من اللامساواة على صعيدي السلطة والفرص، نادراً ما سيتمتع بمشروعية دائمة لدى سائر الفئات عدا تلك الاستفادة منه على نحو مباشر،... وإن النظام السياسي الذي يضع قلب

(1) مجموعة مؤلفين، التحليل النقائي، ص 81.

(2) بورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 192-193.

تلك الأشكال من اللامساواة رأساً على عقب في صلب برنامجه هو الذي سيتسم بالمشروعية على المدى الطويل⁽¹⁾؛ وبذلك فإنّ النقاش الخطابيّ هو أداة تحصيل الشرعيّة من أجل تحصيل رضى المواطنين وتجنب سخطهم، ويتوجب أن يتوجه ذلك الخطاب إلى النظم والبنى السّياسيّة لغرض تحقيق المتطلبات والأمل في مخرجات تتوافق مع إرادتهم، وتعطي بأثر استرجاعيّ الاعتراف بالنظام.

يؤدي الخطاب والتواصل دورين رئيسين في استكمال الاتصالات التي يؤديها الاقتصاد والبنيات الإداريّة للدولة والنظام السّياسيّ، وبتشخيص مهمة كل من العالم المعاش والنظام يمكن القول بأنّ التواصل النّظميّ إنّما يرسم الوظائف النظاميّة في الدولة والاقتصاد بإتجاه الاستقرار والثبات، بينما تخلق الكفاءة اللّغويّة-التواصلية إطاراً للتفاهم خالياً من الهيمنة ومتحرراً من التبعية، وتُبين أنّ منهجية النظام تقود، وعبر تقنية السيطرة الإنسانيّة، إلى التمكن تدريجياً من الطبيعة الخارجيّة، مع الالتزام بالقواعد أحادية المنطق للعلوم الطبيعيّة. إنّ الكفاءة التفاعليّة واللّغويّة-التواصلية تُقدم بطريقة مختلفة، تماماً، لأنّها تُقاد من قبل السّؤال المعرفيّ وعلم الاجتماع النقديّ، وهنا تتضح فحوى نظرية هابرماس في الشرعيّة، عبر ارتباط الأزمة بالانفصال بين العالم المعاش والنظام؛ ولذلك فالبحث في انتشار استعمار النظام للعالم المعاش، يعدل هذا الموقف، يعني أنّه عندما يصبح العالم المعاش والنظام منفصلين، تنشأ أزمة عقلانيّة التواصل. إنّ أزمة العقلانيّة هذه لايمكن حلها بوساطة التكيف النّظميّ وحده؛ لأنّه إذا أمكن القول: إنّ الأنظمة تُعلم، والعالم المعاش يتعلم، فلتعلم بهذا المعنى غير فعّال وليس بجماعيّ أو تفاعليّ، ولا يمكن أن ينشأ وفقاً لتجريدية المراقب الخارجيّ، فالشرعيّة يمكن أن تُضمن من خلال مشاركة المواطنين في العالم المعاش، والتي تضم جميع الأفراد بالرغم من التجارب السّلبية التي قد تكون لديهم في علاقتهم بالحقائق النظاميّة. إنّ الإدعاء بأنّ الديمقراطيات الحديثة لا تستطيع أن تعتمد على النّظم الاجتماعيّة على نحو متبادل، هو جزء مركزيّ من نقاش هابرماس، وفي تقديره يترتب على ذلك أن

(1) ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جنكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006، ج2، ص 566-567.

الدول الديمقراطية لا يمكن أن تكون واثقة، كل الثقة، بقدرة الخبراء الحكوميين على تصحيح الأزمات العقلانية التواصلية. ويجب في حالات الأزمات هذه إعادة فتح القنوات القانونية والتواصلية بين النظام والعالم المعاش، والقوة الدافعة لهذا يجب أن تأتي من نقد الحياة اليومية وآثارها على السياسة،⁽¹⁾ وذلك إنما يتم عبر النقاشية التي يسعى لها المواطنون الحاملون لعمالمهم الذاتية نحو فضاء التواصل بهدف الإجماع والتوافق بشأن الموقف السياسي والتشريع القانوني، وهذا الأخير عليه أن يردم الهوة بين النظام والعالم المعاش في سبيل تحقيق شرعية النظام السياسي بشكله الديمقراطي.

ومما سبق تبين مديات الحاجة إلى معرفة أسس النظام السياسي المعاصر، لغرض الوقوف عند التأسيس الهابرماسي لملاحمه وشرعيته؛ ولذلك يقتضينا الأمر، أن نتعرض لأساسي الشرعنة له، وهما القانون ونظرية الحق، اللذان يشكلان صورة من صور هذا النظام السياسي (الديمقراطية) ومعياراً لتحصيل شرعيته.

(1) Darrow Schecter, The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas, The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p.209.

المطلب الثاني

القانون وشرعنة الحقوق والنظام السياسي:

يقول هابرماس: «إنَّ الانتقال من العقل النظريِّ إلى العقل العمليِّ،... [يعتمد] على نموذج التشاور أو النقاش، ففي الوقت الذي يتناقش فيه المشاركون في التشاور بهدف إخضاع أنفسهم بأنفسهم للقوانين المتفق عليها، يقومون باللجوء إلى العقل العمليِّ... بطريقة براغماتيَّة وذكِيَّة وأيضاً معيارية»⁽¹⁾؛ بذلك نكشف مدى الاعتماد في تأسيس نظرية الحق على البعد التشاوريِّ النقاشيِّ من خلال الانتقال من مطابقة الذات لذاته إلى العلاقة الخارجيّة بذات أخرى في عمليّة مشاركة نقاشيّة تهدف إلى إجماع بشأن الخضوع للقوانين المتفق عليها وذلك هو الانتقال من العقل النظريِّ إلى العقل العمليِّ. وبقدر ما توفر الأخلاق والمعايير الأخلاقيّة، المنتجة تواصليةً داخل العوالم المعاشة، نوعاً من الواجبات، فإنَّ القانون، المنبثق نقاشياً، يؤسس الحقوق وينتجها.⁽²⁾

ومن واجبات الأخلاق والقانون أن يُنشأ معنى المواطنة الدستوريّة، ولأجل ذلك حاول هابرماس إرساء الدعائم النظريّة للتأسيس القانونيِّ، وأعطى للقانون وظيفتين:

- 1- إنَّ القانون يمارس دور الوساطة بين النظام والمجتمع، وذلك مع الأنساق أو الأنظمة (الإدارة البيروقراطيّة والنسق الاقتصادي).
- 2- إنَّ القانون يمارس دور المؤسسة المُشرّعة والمُنظّمة لعلاقة النظام بالمجتمع، وذلك بفهم القانون كسلطة تشريعيّة وقضائيّة.

ويطرح هذا النقاش مسألة جوهرية وذات صلة، لاستكشاف ما يتعلق بنظريّة هابرماس القانونيّة، والتي أعطت أعماله الأخيرة حول القانون اهتماماً كبيراً، فقد اهتمت نظريّته في القانون بالعلاقة بين وظيفة القانون (كوسيلة)

(1) يورغن هابرماس، مقابلة خاصة، أجراها دومينيك روسو، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، 2007، ص 1338.

(2) ينظر: محمد الأشهب، "فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلية ليوورغن هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 210-211.

وحاجتها المستمرة لتسويق أخلاقيّ (كمؤسسة). وهنا يبدو أنّ هابرماس يفصل بين نوعين اثنين من القانون: بعض القوانين تقوم بإدعاء إلى الحقيقة المعيارية ومفتوحة للنقد، وبعضها الآخر مجرد مسألة أنظمة ضرورية (من حيث الكفاءة والإنتاجية). وبالإضافة إلى ذلك، فإن تفسير هابرماس للقانون كوسيلة، يبقى مرتبطاً بالقانون كمؤسسة، ويتبع مسالك مختلفة تماماً للعقلانية (معرفي - أدائيّ ضد التواصل). هذا التشكيل سوف يؤمّن بدوره، الارتباط الوثيق للأخلاقية، ولا يرفض احتمالية الأنظمة الواجبة والمتداخلة في القانون. ويرى هابرماس أنّ القانون الحديث يقع بين العالم المعاش والنظام، لأنّه عقلائيّ من ناحية العمليات القانونية المؤسسة والمؤمنة في الولايات الديمقراطية الدستورية. وبالمعنى الآخر فالقانون يمكن أن يكون مبنياً أخلاقياً، بينما هو ليس بريئاً من التدخلات المحتملة للأنظمة المنظمة بصورة رسمية للاقتصاد والسياسة⁽¹⁾؛ ولذلك نجده يناقش مراحل تدخل القانون ودخوله كشريك للعملية السياسية، إذ أصبحت التعليمات القانونية كثيرة التفاصيل. ويحدد هابرماس أربع موجات لتحولات الفاعلية القانونية في الدولة الحديثة⁽²⁾:

- 1- حدثت الموجة الأولى خلال تشكيل الدولة البرجوازية المطلقة في أوروبا. لقد نظم الاحتكار السياديّ بالقوة والالتزامات والحقوق المتعاقدة للأشخاص الخاصين ليشرع تعايش الدولة الملكية القوية والسّوق ذي المشروع الحر.
- 2- نظّمت الدولة الدستورية البرجوازية في القرن التاسع عشر، وبصورة تدريجية، الحقوق الفردية ضد السّلطة السياسية للملكية، إذ تم ضمان الحياة والحرية والملكية للأشخاص الخاصين بصورة دستورية.
- 3- مع نشوء الدولة الدستورية الديمقراطية في أعقاب الثورة الفرنسية،

(1) Mathieu Deflem, Introduction: Law in Habermas's theory of communicative action, in Habermas, Modernity and Law, (Mathieu Deflem and others, Edited by Mathieu Deflem), SAGE publications, London, 1996, p.11.

(2) Ibid, p.7.

أصبحت الحقوق الاجتماعية للمواطنين، في المشاركة في تشكيل النظام السياسي، منظمة، لكي تؤسس سلطة الدولة الديمقراطية.

4- وأخيراً ومع ظهور دولة الرفاهية الاجتماعية في القرن العشرين، كان النظام الاقتصادي للرأسمالية - ولأول مرة - مكبحاً من خلال التشريع الذي يحافظ على الحريات الفردية والحقوق الاجتماعية.

ويرى هابرماس أن الميول القانونية الثلاثة الأخيرة، إنما تدل على إمكانية مقاومتها لمتطلبات العالم المعاش، من خلال الأعمال المنفصلة للدولة والاقتصاد. فقد أنجز الحل بواسطة حفظ الحقوق الفردية ضد الهيمنة، ومن ثم بواسطة: جعل الأمر السياسي ديمقراطياً، وأخيراً: من خلال ضمان الحريات والحقوق ضد النظام الاقتصادي.

ويفهم هابرماس القانون بمعنييه كوسيط وكمؤسسة على أنهما متلازمان، فالقانون كوسيط يبقى مرتبطاً بالقانون كمجال مؤسسي للخطاب العملي. إذ ينطبق القانون كوسيط على المنظمة القانونية للاقتصاد والدولة، وكذلك على تدخلات التعليمات السياسية في التركيبات غير الرسمية للعالم المعاش. وكأمثلة للحالة الأخيرة، يذكر هابرماس قوانين المدرسة والعائلة، التي تسعى إلى تحويل سياقات التلاحم الاجتماعي، إلى وساطة قانونية من ناحية الأنساق المالية والبيروقراطية.

هذه القوانين لا تحتاج إلى أي تسويق أساسي ولكنها ببساطة عملية وظيفية. والقانون كمؤسسة يحافظ على الاتصال القريب مع الأخلاقية. إذ تشير المؤسسات القانونية، كالقانون الجنائي والدستوري، إلى تعليمات يجب أن تؤسس بصورة معيارية وذلك يبقى بحاجة إلى تسويق من ناحية الخطاب العملي الأخلاقي.⁽¹⁾ وهذا التسويق هو البعد النقاشي المؤسس لشرعته، ذلك لأن الحاجة هي الوحيدة القادرة على معرفة التأييد والمعارضة للفكرة قيد النقاش؛ ولذلك فالحق الناشيء استدلالياً يصبح ملزماً بعد إجماع مفترض القيام به بعد النزاع حول صلاحية إدعاء الحق من عدمه. واستناداً على ماسبق، فإن «الإجراء الديمقراطي لإنتاج

(1) bid, p.8.

أشكال القانون، بصورة واضحة، يشكل المصدر الوحيد ما بعد الميتافيزيقي^(*) للشرعية. لكن ماذا يوفر هذا الإجراء بقوته الشرعية؟ أجابت نظرية الخطاب عن هذا السؤال بجواب يسير وغير محتمل لأول وهلة، يجعل الإجراء الديمقراطي للقضايا، والمساهمات، والمعلومات، من الممكن أن تجري بسهولة، بل ويؤمن خاصية استطرادية لتشكيل الرغبة السياسية، وأنه بالتالي يؤسس الفرضية المعرضة للخطأ، التي تسبب بالنتيجة الإنطلاق من الإجراء المناسب الذي يكون أكثر أو أقل عقلانية وكل ذلك يشكل بُعداً خطائياً-نقاشياً⁽¹⁾. وتلك الممارسة الديمقراطية إنما هي موضوع النقاش، وأداته، وبيئته التي يمكن من خلالها تحصيل شرعية القانون والحق من عدمه. ولكن كيف تصور الحق المؤسس نقاشياً وتواصلها؟ هل سيمثل نوعاً من القسر والهيمنة التي يرفضها هابرماس مبدئياً؟ أم انه سيمثل شرعنة لوسيلة تحررهم من هيمنة الأنساق؟

والحق أنه وبفضل "نظام الحقوق، سيتمتع كل المواطنين بالصفة القانونية التي تحصنهم ضد تأديتهم سياسياً... بمعنى آخر، حمايتهم من استراتيجيات السلطة ومن تشيؤ أجهزتها. لدى هابرماس خوف شديد من منزلقين يمكن انزلاق الديمقراطية الحديثة فيهما: إما تضخم الدولة، أو ضمورها وانكماشها، وهما يمثلان نموذجين للدولة، دولة العناية والدولة الدركية، أو الحضور القوي للدولة أو الاختفاء التام للدولة⁽²⁾، وللخلاص من ذلك فهناك خطوتان: الأولى في التوسيع

(*) ما بعد الميتافيزيقي: مصطلح سنه هابرماس للدلالة على أن المرحلة الأسطورية وما بعدها الميتافيزيقية (كما صنفها كونت) والتي يرى فيها هابرماس أنها ارتبطت حتى بنتاج أعنى النزعات العلمية الوضعية، بارتكاز الأخيرة إلى أبعاد ميتافيزيقية كمباديء لاتنطلق من واقع عالمها الخاص (العالم الطبيعي)، فيجب الارتكان إلى مرحلة جديدة في الكشف عن الحقائق بكل أصنافها، وهي مرحلة ما بعد الميتافيزيقا والتي تتجلى هنا بكونها نتاج التفاعل الاجتماع والتوافق الخطابي حول التسويغات المعقولة حجاجياً لكل عالم من العوالم الثلاث (الذاتي والاجتماعي والطبيعي).

(1) Habermas, "Postscript to Between Facts and Norms", Tran by: William Rehg, in Habermas, Modernity and Law, 1996, p.136.

(2) عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوقى عند هابرماس"، ص 111.

القانوني لمشاركة المواطنين في تشكيل الفعل السياسي، وثانياً الانفكاك من الهيمنة التفسيرية للسلطة السياسية؛ لذلك فإن هابرماس يحاول تحقيق ذلك عبر ثلاث مراحل هي:

- 1- التأسيس لنظام ديمقراطي يحفظ الممارسة القانونية.
 - 2- حفظ الحقوق الفردية (الحقوق كحريات) في مقابل التفسيرية السياسية.
 - 3- ضمان الحقوق (الشخصية والاجتماعية) في مقابل نسقية الاقتصاد.
- يقول هابرماس: "يمكن اعتبار المعايير القانونية إما مجرد أوامر، بمعنى قيود واقعية على نطاق شخصياتهم للعمل، واتخاذ نهج استراتيجي لتتائج محسوبة لانتهاكات القرار المحتمل، وإما أنها يمكن أن تتخذ موقفاً أدائياً، إذ ينظر إلى المعايير باعتبارها مبادئ صالحة وباعتبارها امتثالاً. إن للمعيار القانوني صلاحية كلما تكفل الدولة شيئين في وقت واحد، أولاً: تضمن الدولة الامتثال المعتدل، بدافع من العقوبات إذا لزم الأمر، وثانياً: فإنها تضمن الشروط المسبقة لتكوين المؤسسة المشروعية للمعيار نفسه، بحيث يكون، دائماً، ممثلاً احتراماً للقانون"⁽¹⁾.
- ويرى هابرماس أن هنالك اعتبارين لتوفير أسباب الواجهة، من الوهلة الأولى، لصالح المنهج النظري للخطاب، وبكلمة أخرى، هنالك مبررات لصلاحية نظرية الخطاب تظهر ملازمة لمجرد أخذنا بالمنهج، وذلك يتبين من خلال تحليل:

- 1- وجهة نظر النظرية الاجتماعية، فإن القانون ينجز اجتماعياً الوظائف المتكاملة، جنباً إلى جنب مع النظام السياسي، المنظم دستورياً، وهنا يعطي القانون تأميناً لمن لم يستطع النجاح في تحقيق التكامل الاجتماعي. وهو يعمل بذلك نوعاً من "حزام نقل" أو وساطة تلتقط تراكيب مألوفة للتمييز المتبادل (المساواة) في الخطابات وجهاً لوجه؛ ويتنقل هؤلاء، في شكل تجريدي بل مرتبط، إلى الخطابات المنظمة بواسطة مع الآخرين المشاركين في الخطاب. هذا التشابه التركيبي بين القانون والفعل التواصلي يشرح لماذا خطاباتهم، وبالتالي فإن الأشكال

(1) Habermas, "Postscript to Between Facts and Norms", Tran by: William Rehg, in Habermas, Modernity and Law, p.136.

الانعكاسية للفعل التواصلي، تؤدي دوراً بناءً في إنتاج (وتطبيق) المعايير القانونية.

2- تصور النظرية القانونية، والذي يجعل من الأمر القانوني الحديث قادراً على تحصيل شرعيته من فكرة تقرير المصير: حينما يجب على المواطنين أن يكونوا دائماً قادرين على فهم أنفسهم، وأيضاً كمؤلفين للقانون الذي يعودون له كمواطنين.⁽¹⁾

يؤكد هابرماس على أن الوظيفة التكاملية التي يؤديها القانون والأنظمة السياسية، المنظمة دستورياً، لا تعتمد على آليات قسرية إذا أسست على بعدت تواصلي - تشاوري. إذ تُشرع هذه السلطة المنسقة نفسها عبر اللجوء إلى مبدأ عالمي هو تقرير المصير. ومن ذلك ينبغي على المواطنين أن يفهموا أنفسهم كجهة واضحة وموجهة للقانون الذي يخضعون له. ومع ذلك، فإن فكرة تقرير المصير يجب أن تصاغ بعبارات تستوعب مدى التعقيد والتنوع للمجتمع الحديث المتعدد الثقافات. أما بالنسبة لنظام سياسي اعتبرت فيه (المساواة) كمطلب فعلي لمجموعة متنوعة من السكان غير متجانسة ثقافياً وأخلاقياً، فإن القواعد الإجرائية للتفاعل النقاشي هي الوحيدة التي تهدف إلى تحقيق توافق عقلائي في الآراء يمكنه تحقيق دور 'الذات' اللازم لإستدامة فكرة حق تقرير المصير الذي قد تستحسنه السلطة التشريعية للنظام الدستوري والقانون السياسي.⁽²⁾

المعايير السابقة ولاسيما مع مقولة تقرير المصير تدعو الفكر الهابرماسي، لأن ينظر للحق بكونه كلياً، وينظم المصالح والحريات (لمعالجة مشكلة التعدد)، وذلك اعتماداً على مشروع التواصل، فالعقلانية التواصلية "وهي حافز العقل العملي"، تقدم معياراً يتيح الحكم على شفافية السبل الاجتماعية، وهي تتيح كذلك تصور بناء الحق، ويفترض مسبقاً تعميماً كلياً للمصالح بوصفها جملة للشروط الضرورية لاتفاق الحريات، وأن الكلي هذا في الحق هو نفسه الكلي في الأخلاق، إلا أنه لا

(1) Ibid, p.136.

(2) Pauline Johnson, Habermas: Rescuing the public sphere, Routledge, London and New York, 2006, p.85.

يدور على أنه معطى، بل على أنه مطلب يتحقق ضمن التواصل، وأن بحث هابرماس يندرج من هذه الزاوية وفي هذا الرصد المعاصر للكلية، ذلك الكلية الغني بالغيرية المعترف بها والمقبولة⁽¹⁾، وذلك هو الانحياز المناط بالعقلانية التواصلية المنترعة لهيمنة فلسفة الوعي والذات.

ومن أجل تحقيق ماسبق من الكلية المعترف بها من جميع أطراف الاهتمام والمشاركة، تطفو مرة أخرى موضوعة الافتراضات المسبقة، والتي لاتنفك عن الفكر الهابرماسي، فبالنسبة للافتراضات المسبقة لكل الخطابات الهادفة إلى فهم متبادل، بما فيها داخل التشريع القانوني ونيل الشرعية له، "يعلم جميع المشاركين وبطريقة حدسية بأن اتفاقاً مرتكزاً على الاقتناع ليس ممكناً، إن لم يكن بين المشاركين في التواصل علاقات متكافئة- علاقات اعتراف متبادل، ولا استعداد ضمني لأخذ التقاليد الخاصة بكل منهم بعين الاعتبار، وتعلم الواحد من الآخر،... وبقدر ماتكون معرفة الواقع أكثر نفعاً من التوافق على المعايير ملزمة للحقوق والواجبات المتبادلة، فلايتعلق التقييم المتبادل بالأداء الثقافي ونمط الحياة، بل بالافتراض المسبق، بأن كل شخص باعتباره شخصاً يمتلك القيمة نفسها"⁽²⁾؛ لذلك فإن الحقوق المدنية حسب هابرماس، ستشكل أساساً ومنطلقاً لتأسيس الحقوق السياسية، والتي منها يتوجه نحو قانونية الديمقراطية، وديمقراطية القانون.

وفي النظر لشرعية القوانين وآلية الاتفاق بشأنها، نجد هابرماس يتساءل عن كيفية إمكان إرساء شرعية للقوانين، مع وجود إمكانية أن يغيرها المشرع متى ما شاء، وفي أي وقت أراد؟ ويعقب هابرماس بقوله: "إنه حتى معايير الدستور قابلة للتغيير أيضاً، وحتى المعايير الأساسية التي يعلن الدستور أنها غير قابلة للتعديل، تشارك كل قانون وضعي المصير نفسه، إذ يمكن إبطالها بعد تغيير النظام،... ولقد قدمت النظرية السياسية جواباً مزدوجاً على السؤال عن الشرعية: سيادة الشعب وحقوق الإنسان، يحدد مبدأ سيادة الشعب منهجاً يوطد، بسبب خصائصه الديمقراطية، توقع حقوق الإنسان على نتائج شرعية، ويعبر هذا المبدأ عن نفسه في

(1) حاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 77.

(2) بورغن هابرماس، "عن العلاقة بين النظرية والتطبيق"، ص 91-92.

حقوق التواصل والمشاركة التي تضمن سيادة المواطنين العامة، وفي مقابل ذلك ترسي حقوق الإنسان... قواعد سيادة للقانون تكون شرعيةً بحد ذاتها، بحسب وجهتي النظر المعياريتين هاتين، يجب على القانون المصوغ، أي القابل للتغيير، أن يحصل لنفسه على الشرعية كوسيلة لحماية سيادة الفرد الخاصة وسيادته كمواطن⁽¹⁾. ومن ذلك نجد أن هابرماس يعتبر "مبدأ السيادة الشعبية شرط أساسي لشرعية القانون في الديمقراطية، فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لهم إمكانات المشاركة المتساوية في بلورة الإرادة العامة والتي تكتسي بطابع المؤسسة القانونية، لتقرير إرادتهم السياسية"⁽²⁾؛ ويمكن وفقاً لما تقدم إثارة التساؤل: "ماهي الحقوق الأساسية التي يجب على المواطنين الأحرار والمتساوين أن يعترفوا بها بعضهم لبعض، إذا أرادوا أن ينظموا عيشهم المشترك بوسائل القانون الوضعي؟ تجمع هذه الفكرة ممارسة كهذه، واضحة للدستور، بين ممارسة الشعب سيادته، وخلق نسق من الحقوق... وهنا يجوز للقواعد، التي قد يستطيع كل المعنيين كمشاركين في خطابات عقلية أن يوافقوا عليها، أن تتطلب الشرعية، ففي الخطابات يريد المشاركون التوصل إلى آراء مشتركة إذ يحاولون أن يقنع بعضهم بعضاً بأمر ما بواسطة الحجج"⁽³⁾؛ وبذلك يتحقق الرباط الداخلي بين سيادة الشعب وحقوق الإنسان في أن الأخيرة تأسس شروط التواصل اللازمة لبنان إرادة سياسية عاقلة⁽⁴⁾، وتأسيسهما لبنان الإرادة الديمقراطية، تتحول السيادة السياسية إلى قاعدة لإضفاء الشرعية، وتستقر حينها على أنها علمنة للسياسة وعقلنة لها⁽⁵⁾.

ويرى هابرماس في ممارسة النقاش وتحقيق الإرادة الديمقراطية (عقلنتهما للحق وشرعنته) أنها تؤدي إلى "تميز عملية بناء الرأي الديمقراطية، لتصبح دستوراً لدولة

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 211-212.

(2) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 191.

(3) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 212-213.

(4) المصدر نفسه، ص 213.

(5) المصدر نفسه، ص 223.

القانون،... فالمواطنون يريدون تنظيم حياتهم المشتركة بحسب مبادئ تحصل على موافقة راسخة، لأنها مبادئ تخدم مصلحة الجميع بالتساوي، جماعة كهذه هي جماعة مبنية بواسطة علاقات اعتراف متبادل، يتوقع بحسبها كل من أعضاء هذه الجماعة أن يُحترم كشخص حر ومتساو⁽¹⁾.

وذلك ما يعطي حيزاً كبيراً للحرية الإنسانية، ومحاولة التحرر من نسقية النظام السياسي من أجل شرعته وتحقيق المشاركة الفعالة للمواطنين في صياغة القرار السياسي من جهة والتشريع القانوني لما يعنيه من جهة أخرى، فبالنسبة لها برماس لا يمكن أن يكون القانون مستقلاً عن المجتمع وليس بالباطني النمو بالنسبة له. إن القانون هو عنصر أساسي في النظام الرأسمالي، ويعتبر ها برماس هذا النظام مشبوهاً لتشجيعه الناس على معاملة الآخرين كآلات إنتاج وليس كنظراء. إن القانون هو جزء أساسي في إعادة صياغة المجتمع، (وذلك تبين في إعادة بناء العالم المعاش تواصلياً في الفصل الثاني) فالقانون بقدر ماهو قوة إلزامية فهو يمثل وصيفاً للدولة الإدارية البروقراطية الموسعة، وهو في الوقت نفسه غني بإمكانية حرة وحصن للحرية الشخصية. وفعلاً فإن الحرية الشخصية المحمية عن طريق القانون هي حالة ضرورية لنظام صناعة القرارات الشرعية، وفقط عندما يكون المشاركون أحراراً، وغير مكرهين فإنهم يستطيعون مقابلة الإدعاءات المعيارية لذلك النوع من النقاش، الذي يؤدي إلى نتائج غير شرعية، بقدرة تواصلية - أخلاقية - قانونية، تحمل النقاش الفعال أداة لهم.⁽²⁾ إن القانون يمكن أن يكون شرعياً بمعنى الخطاب العملي الأخلاقي، ليس لأنه يدمج قيم صحيحة أخلاقياً ولملموسة واقعياً، بل لأنه يعتمد على العقلانية كمفهوم تصوري عملي يمثل بواسطة المبادئ الديمقراطية في التشريع والقضاء والإدارة القانونية.⁽³⁾

(1) المصدر نفسه، ص 188.

(2) Michael Froomkin, "Habermas's discourse: toward A Critical Theory of cyberspace, Harvard Law Review", Vol. 116, N3, January 2003, p.757.

(3) Mathieu Deflem, Introduction: "Law in Habermas's theory of communicative action, Modernity and Law", p.12.

يعطي هابرماس ميزات ثلاث للقانون الحديث:

- 1- إنه إيجابي (يشرح رغبة مشرّع القانون ويوضحها).
- 2- إنه شرعي (يطبق للإبعاد عن الانحرافات عن المعايير).
- 3- إنه رسمي (إن ما يكون غير ممنوع قانونياً، مسموح به).

في هذا المجال يكون القانون الحديث إيجابياً في النظام -التنسيق الوظيفي، الذي يبدو أنه علق آية حاجة للمشاورة الأخلاقية، إلا أن هابرماس يناقش ماهية القانون على المستوى مابعد التقليدي للنشوء الاجتماعي، وهو يرى بأنه لا يزال يعتمد على المبادئ الأخلاقية التي بقيت مفتوحة للنقاش، إذ إن القانون الحديث ككل يبقى بحاجة إلى تسوية، ويمكن أن ينتقد، وبصورة مفصلة، ليكشف النقاب عن طبيعته النظامية (التسقية) وعبر الشروط التجريدية والقبلية لإدعاءات الصلاحية الشاملة⁽¹⁾، بذلك يضيف هابرماس ميزة رابعة هي: الأخلاقية الإتيقية من جهة الإطار المسبق والقبلي للتشريع، والأخلاقية العملية التي تراعي العوالم المعاشة من جهة أخرى. والميزة الأخيرة بشقها الإتيقي، تمثل الجانب المثالي في أطروحة هابرماس حول النقاش السياسي والقانوني، وإن كانت تجعل من النموذج الجديد للحق تحريراً لعقل إجرائي عن طريق النقاش، ويستطيع هابرماس من خلال نظريته في الحق اختلاق مفهوم إجرائي مثالي للتداول وإتخاذ القرار، يمكن بفضلله التوصل إلى تفاهم ديمقراطي من دون استنتاج صحة هذا التفاهم من أي تطابق بينه وبين مضمون أخلاقي سابق ومادي (عملي).⁽²⁾ وذلك هو الجانب المعقلن من الممارسة السياسية، ففي النموذج المعقلن للسياسة والذي يقترحه هابرماس⁽³⁾ تخضع شرعية المعايير مبدئياً لتطابقها مع مقتضيات التوافق الكوني [الكلّي] والذي يحدد وجهة نظر الأخلاق، وبذلك تبين الأهمية البالغة لأخلاقيات النقاش⁽⁴⁾، ونفهم مما سبق مدى أثر البعد الأخلاقي النظري والتطبيقي في عملية التواصل والنقاش المعقلن للنظرية والبراكسيس السياسي.

(1) Ibid, p.6-7.

(2) أولفيه كايل، "ملائكية نظرية الحق البحتة لدى هابرماس"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1395.

(3) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 195.

القانون				
ميزاته	إيجابي	رسمي	شرعي	أخلاقي وإتقي
دوره	وسيط			مؤسسة
انعكاسه	مع الأنساق على شكل أوامر.			مع القضاء والسلطة التشريعية على شكل موقف أدائي.
أسس شرعته عند هابرماس	عبر التنسيق بين إرادتي السيادة والحقوق، بين كون الإنسان فرداً وشخصاً حراً، وكونه مواطناً - فرداً سياسياً، بين سيادة الشعب وحقوق الإنسان، تتحول السيادة السياسية إلى قاعدة لإضفاء الشرعية، وتستقر حينها على أنها علمنة للسياسة وعقلنة لها، وذلك عبر نوع من النقاش والتحقيق لفاعلية التواصل الشفاف.			

جدول (5)

يوضح ميزات القانون ودوره وانعكاسه في المجتمع
وكيفية شرعته حسب هابرماس

وتأسيساً على ماسبق، يجب عرض تصنيفات الحقوق لدى هابرماس، وكيف استطاع أن يؤسس لنظرية الحق، كمطلق في تفعيده لمفهوم الديمقراطية القانونية، ذلك أن المسألة الديمقراطية هي بالأساس مسألة قانونية، لأنه عندما يجتمع أناس في مجتمع معين، فإن هذا الاجتماع، يقتضي ضرورة وجود قواعد تؤسس بدقة حياتهم المشتركة، وتنظم علاقاتهم، فليس هنالك مجتمعاً من دون قواعد تضبط مساره وهي اليوم القواعد القانونية⁽¹⁾؛ ولذلك كله تمثل ركيزة الحقوق وأصنافها ومستوى حضورها، في الممارسة السياسية، وارتكاز الأخيرة عليها، يجعل النظام السياسي واضح المعالم، بشكله وشرعيته.

(1) دافيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1424 (الهامش).

المطلب الثالث

الحقوق: تصنيفاتها، وشرعنتها عند هابرماس:

يصنف هابرماس الحقوق إلى أقسام ثلاثة هي⁽¹⁾:

1- الحقوق - الحريات (الفردية).

2- حقوق المشاركة السياسية.

3- الحقوق الاجتماعية.

وهذا التصنيف، يُعد تصنيفاً دارجاً، لما أنتجته لوائح حقوق الإنسان بالتتابع، فالحقوق المدنية (الحريات والحقوق الطبيعية) قد أنتجها ومأسسها الفكر الليبرالي، وألحقت بها - فيما بعد - الحقوق السياسية، وأما الحقوق الاجتماعية والاقتصادية فقد مأسسها الفكر الاشتراكي⁽²⁾، وقد ضُمّت هذه الحقوق بقوانين دولية ووطنية، اعتمدت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام 1966، وقد احتوت هذه الوثائق الدولية الثلاث، حقوق الإنسان الأساسية، مما يجعلها نموذجاً لدونة عالمية للحقوق الإنسانية.⁽³⁾

يقول هابرماس: "مامن شيء يرسخ الوضع القانوني الذي يستمد مرجعيته من ذاته وهو وضع المواطن، إلا الحقوق السياسية، أما الحقوق بالحريات وهي حقوق سلبية، والحقوق الاجتماعية، فيمكن أن تمنح بشكل أبوي"⁽⁴⁾، ويقصد بذلك أن حقوق المشاركة السياسية هي الوحيدة التي ستكون بتماس مع كون المواطن، الذي يطلب ويرغب بحقوقه، قادراً على أن يشرعن النظام السياسي

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 196-197.

(2) ينظر: حافظ علوان، حقوق الإنسان، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، 2009، ص 70-73، وينظر أيضاً: عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوق عند هابرماس"، ص 114.

(3) الشافعي محمد بشير، قانون حقوق الإنسان: مصادره وتطبيقاته الوطنية والدولية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط3، 2004، ص 35.

(4) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 196.

ويستطيع أن يقرر مصيره بحرية، وذلك عن طريق إمكانية النقاش والمحااجة بشأن مواضيع هذا الحق، ورعايته قانونياً، وأما الشكل الأبوي، كما أسماه هابرماس، فهو الدور الفوقيّ الرعاييّ الذي تمارسه الدولة، فالحقوق - الحريات لا تعطى شيئاً، فيكون دورها سلبياً، لأنّ الإنسان يمتلك الحقوق سلفاً، وعل الدولة أن تحافظ على عدم انتهاك هذه الحريات، ومع الحقوق الاجتماعية فإنّ الفوقيّة المهيمنة للدولة تتجلى بصورة تركيز الحق المواطني في اجراءات التأمين والتعليم والصحة، وكأنّها دولة خدمة وتحقيق مطالب اجتماعيّة، إلّا أنّ الحقيقة الجوهرية لمفهوم المواطنة والتي تقرر الحالة القانونيّة للإنسان، وكذلك التي تتشكل بوعي إنساني، إنّما هي الحقوق في المشاركة السياسيّة.

وهذا لا يعني عدم أهمية الحقوق المدنيّة - الحريات، والحقوق الاجتماعية، بل إنّ هابرماس يجد فيهما مقدمات ضروريّة، كقواعد للحقوق السياسيّة، إذ يقول: «إنّ الحقوق الليبراليّة التي تبلورت من ناحية تاريخيّة حول المكانة الاجتماعية، التي للمالك، يمكن فهمها بحسب وجهات نظر وظيفيّة، كمأسسة نظام اقتصاديّ موجه تبعاً للسوق، فيما هي تؤمن الحريات الفرديّة بحسب وجهات نظر معيارية، وتعني الحقوق الاجتماعية بحسب وجهات النظر الوظيفيّة تركيب بيروقراطيّات لدولة الرخاء، فيما هي تمنح بحسب وجهات نظر معيارية مطالب تعويضية تتناول مشاركة عادلة في الغنى الاجتماعيّ، ويمكن بالطبع اعتبار الحريات الفرديّة والضمانات الاجتماعية قاعدة للإستقلال المجتمعيّ، الذي يجعل الملاحظة الفعالة للحقوق السياسيّة ممكنة»⁽¹⁾. ولا يمكن حفظ الحقوق الإنسانيّة بعموميّتها، أو حقوق المشاركة السياسيّة التي يعول عليها هابرماس في تحقيق البعد القانونيّ والشرعيّ للمواطن في الدولة، إلّا من خلال تحقيق الضمانات الديمقراطيّة من جهة شكل النظام السياسيّ، ووجود سلطات مستقلة تستطيع أن تحقق مبدأ دولة القانون وهي القضائيّة، والتي عليها تقع مهمة تحقيق عموميّة وشموليّة القانون على الحاكم والمحكوم، بالإضافة إلى ذلك فاعليّة المجتمع المدنيّ والتي تتجلى في المجال السياسيّ عبر المجال العام الحيوي. و"يؤسس هابرماس، بناءً على نظريّته في

(1) المصدر نفسه، ص 197.

القانون، القائمة على النقاش، الضمانة الدستورية للحقوق السياسية، فضلاً عن الحقوق الإنسانية، التي تحدد معنى الشخص القانوني، وهي فكرة لاغنى عنها لبناء مجتمع الحرية والاتحادات المتساوية بنظر القانون، هذه الفكرة المركزية تشكل أيضاً أسس تيرير المباديء الأساسية للدولة الدستورية⁽¹⁾.

بذلك يتبين الترابط بين المجتمع السياسي والمدني وفاعلية الحق بينهما، فقد "جسدت نظرية المجتمع السياسي التي أعدها هابرماس، ووطدت بكل التفاصيل مفهومه للحق، فالمجتمع السياسي الذي تتجلى أسسه في التواصل والخطاب يوكد حقاً يقوم على الأساس نفسه، وعليه فإن مفهوم الحق الهابرماسي مفهوم استدلالي، كما كان كذلك فقهه القانوني كله، وبما أن الأمر لا يتعلق بمجرد نقاش وإنما بمنافسة جوهرية بين حجج جيدة، ينبغي أن تؤدي إلى نتائج مقبولة عادة، فإن الخطاب يبدو هنا منتجاً للمشاركة سياسية، وبالتالي للديمقراطية، وهكذا فإن بإمكاننا وصف مفهوم الحق بأنه مفهوم حق ديمقراطي⁽²⁾". وهنا تكمن أصالة فكر هابرماس، فلقد "اعترزم البرهنة على أن الشعب يستطيع ممارسة السلطة في المجتمعات الحديثة، وأنه يستطيع القيام بذلك بطريقة عقلانية وصحيحة، وضمن هذا الإطار جعل من الدينامية الديمقراطية بُعداً للفعل التواصلية... [وذلك كله بالاعتماد على جمهور المواطنين للقيام] بمهمة تأسيس القواعد القانونية، والتي تسمح بقيام حياة مشتركة⁽³⁾".

إن مطلب التسوية العقلاني للقانون من خلال إجراء يكفل التعبير الحر لكل المناقشات القائمة والمناقشات المضادة، يقودنا مباشرة إلى مشكلة الديمقراطية وعلاقتها الداخلية بالمباديء الأساسية لحكم القانون⁽⁴⁾ ونستنتج مما سبق مدى

(1) كونستانتينوس كافولاكوس، "الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس"، ص 112.

(2) فالتين بتيف، "بعض التأملات حول فلسفة الحق لدى يورغن هابرماس"، مجلة القانون العام والسياسة، العدد6، ص 1391.

(3) دافيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1430-1431.

(4) كونستانتينوس كافولاكوس، "الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس"، ص 109.

العلاقة ووثافتها بين الفكر القانونيّ - نظريّة الحق لدى هابرماس من جانب،
والتلازم الحاصل مع فكرة الديمقراطية من جانب آخر، كنظام حكم وكيئة
حاضنة وراعية للنشاط التواصلّي النقاشي، الذي يرعي حقوق الإنسان وسيادته.

الديمقراطية التشاورية ومشروع الحداثة السياسي:

يُعَوِّل هابرماس على الخطاب الجماهيري المكتسبي بوشاح العقلانية - الفلسفة، لغرض تشكيل إرادة سياسية، مواطنة، قادرة على تحقيق أهداف النظام الديمقراطي بصورة تعيد فاعليته، وتتجاوز المآخذ بحقه، وذلك هو مشروع الحداثة الهابرماسية. فالحداثة عنده تطالب بإعادة اكتشاف السياسة اعتماداً على المواطنة الدستورية القائمة في النظام الديمقراطي، وبوساطة المجال العام لهابرماس، وبعد تجاوز مسوغات الشرعنة في الاعتماد على الإله، أو الطبيعة أو العقل المجرد أو البعد الميتافيزيقي، ففي عصرنا التعددي، لا يمكننا السّماح لأية نسخة واحدة محددة من الله، أو الطبيعة أو العقل أن تسود على حساب أخرى لأننا لا نستطيع إعادة اختراع عوالمنا المعاشة وعلاقتها بالأنساق السياسية بعلاقات منحصرة بالعالم الطبيعي أو الميتافيزيقي، فالعوالم المعاشة بكل تنوعها، تمثل في الوقت نفسه المادة الخام لأعظم تحديات السياسة النظرية والفلسفة السياسية⁽¹⁾، فالخطاب الديمقراطي المهدد دائماً⁽²⁾ بحاجة إلى يقظة الحارس الشعبي وتدخله أولاً، وإلى العقلانية التي تمثلها الفلسفة ثانياً⁽²⁾.

يقول هابرماس: "إن الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط

(1) Luke Goode, Jurgen Habermas: Democracy and the Public sphere, Pluto Press, London, 2005, p.120.

(2) يورغن هابرماس، "عن العلاقة بين النظرية والتطبيق"، ص 90.

حتما بوجود الآخر⁽¹⁾. وذلك يتضح لما تعطيه الديمقراطية من بيئة حرة لتداول الأفكار ونقاشها كما تمنح الجواز لصلاحية النقد كمشروع فلسفي، يمثل الحداثة، وبالعكس فالفلسفة توفر الأسس العقلية لإمكانية قيام النظام السياسي المقبول والعقلاني والحداثي. ويبدأ النقاش بشأن إمكانية إقامة دولة الحق الديمقراطية، أعني الدولة المؤلفة لبعدي السيادة الشعبية في السلطة، والمحافظة على الحقوق الإنسانية، بالسؤال: "كيف يمكن الجمع بين نقيضين: بين الدولة التي تحتكر السلطة، والحق الذي من أهم سماته البحث عن المشروعية وعن الإنصاف؟ هل يمكن ممارسة السلطة دون انتهاك الحقوق؟ وكيف يتأتى تدبير السلطة دون تجاوز حدود السلطة؟"⁽²⁾، فلا يمكن تحقيق الحداثة السياسية من دون المرور بهذه الإشكالية والإجابة عليها بأداتي هابرماس: المواطنين والعقلانية (الناس والفلسفة). ولا بد للإجابة على هذه التساؤلات أن تمر ببعض أشكال الديمقراطية، ولا سيما التي رأى هابرماس فيها عدم الصلاحية ودعى إلى تجاوزها، نحو بديل راديكالي - تشاوري، قانوني - ديمقراطي.

-
- (1) يورغن هابرماس، إتيقا النقاش ومسألة الحقيقة، ص 66.
(2) عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوقى عند هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 103.

المطلب الأول

نماذج الديمقراطية وأزماتها:

أولاً: من الحق الخاص إلى الحقوق العامة وتقرير المصير:

ما الذي يأتي أولاً: الحريات الفردية لأعضاء مجتمع السوق الحديث، أم حقوق المواطنين الديمقراطية في المشاركة السياسية؟⁽¹⁾ هذا هو السؤال المركزي والافتتاحي الذي يطرحه هابرماس كمدخل لنقاش الفكر السياسي بليبراليته وجمهوريته ومن ثم ما قدم كفكرة للدولة الرخاء وبعدها للتأسيس لدولة الحق والقانون (الديمقراطية التشاورية).

وتشكل أطروحة الحريات والحقوق الفردية، حقوق الإنسان والحقوق الأساسية أو الطبيعية، رأي الليبراليين ابتداءً من لوك إلى الفكر المعاصر مع راولز^(*)، أما أطروحة الحقوق الوطنية أو حقوق تقرير المصير والإرادة الجمعية فهي ما يرتبط بالفكر الجمهوري من روسو وكانط إلى يومنا هذا. يرى هابرماس أن كلاً من نماذج الليبرالية والجمهورية لا ترد بشكل كافٍ على المشاكل التي تفكك العالم، فبالنسبة لليبراليين تقوم "النقطة المرجعية" للمطالبات الشرعية في النهاية على مبدأ الحق الخاص، إذ إنها لم تعد موجودة في القانون الطبيعي، ولكن في النظام الذي أوجدته السياسة. أما بالنسبة للديمقراطية

(1) Habermas, "Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory", Tran: William Rehg, Political Theory, Vol.29, No6, 2001, p.767.

(*) جون راولز John Rawls (1921-2002): أحد أهم فلاسفة الأخلاق والسياسة المعاصرين في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن أهم المفكرين الليبراليين المعاصرين، درس فلسفة الأخلاق في برنستون وحصل على الدكتوراه منها، استقر في جامعة هارفرد وعمل أستاذاً للفلسفة فيها، بعده البعض أحد مستلهمي طريقة التفكير الكانطية، له كتاب مهم في نظرية السياسة والأخلاق بعنوان: نظرية العدالة، وكتاب آخر بعنوان: قانون الشعوب، وقد ترجما إلى العربية. (ينظر: مقدمة كتاب: جون راولز، قانون الشعوب، ترجمة: ناطق خلوصي، مراجعة وتقديم فائزة حمدي، بيت الحكمة، العراق - بغداد، 2006، ص 1-هـ).

الجمهورية، فالشريعة هي ما ينص عليها القانون وهي نقطة مرجعية في وصف وتحديد الإرادة السياسية العامة لمجموعة من المواطنين.⁽¹⁾

وفي الفكر الليبرالي يعمل القانون، الذي تقره الدولة، إلى ضمان الحرية الفردية، إلا أن الإشكال هو أن مشروع الديمقراطية يصبح غير قابل للتطبيق، والحق في تقرير المصير مع مثل هذا القانون يصبح مكبلاً بقيد الفردية، أو الخصائص الهيكلية التي تضمن الحرية. وبناءً على ذلك فإن فكرة سيادة القانون، والتي شرحناها سلفاً، في فكرة حقوق الإنسان بالإضافة إلى فكرة السيادة الشعبية بوصفها المصدر الثاني للشريعة، تمثل فكرة متناقضة في حدود ارتباطها بالديمقراطية الدستورية. أما مع المفهوم التقليدي للفكر الجمهوري، فإن القوانين تعبر عن إرادة المواطنين غير المقيدة، وبغض النظر عن الكيفية التي تعكس روح القوانين القائمة للحياة السياسية المشتركة، فلا تقدم هذه الروح الحد، بقدر ما يحقق صلاحيته، إلا من خلال عمل المواطنين لتشكيل الإرادة العامة. والذي تبدو معه ممارسة السلطة الدستورية، ممارسة فارقة للقيود على سيادة الشعب في ما يتعلق بتقرير المصير، كما تتطلب سيادة القانون ألا تنتهك رغبة تشكيل الديمقراطية حقوق الإنسان، التي تم سنّها إيجابياً عن الحقوق الأساسية؛ وبذلك تتنافس اثنين من مصادر الشريعة مع بعضها البعض في تاريخ الفلسفة السياسية. والاختلاف الرئيسي بين الليبرالية والجمهورية، إنما هو: التساؤل عما إذا كانت "حرية المحدثين" أو "حرية القدماء" هي التي يجب أن تتمتع بالأولوية في ترتيب التسوية.⁽²⁾

وفي محاولة المعالجة الدستورية التي لجأ إليها كل من الفريق الليبرالي والجمهوري، والتي تتمثل بالحفاظة والسن للحقوق الأساسية أو حقوق المشاركة السياسية أو الحقوق الاجتماعية، يتبين الموقفين كالأتي:

1- وفقاً لرأي الليبرالية، فإن العملية الديمقراطية التشريعية تتطلب شكلاً معيناً من أشكال إضفاء الطابع المؤسسي القانوني، إذا أريد له أن يؤدي

(1) Pauline Johnson, Habermas: Rescuing the public sphere, Routledge, London and New York, 2006, p.84.

(2) Habermas, "Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory", p.766.

إلى تعليمات مشروعة. إنَّ (القانون الأساسي) أو الدستور: هو عرض وشرط ضروري وكافي للعملية الديمقراطية نفسها، وليس لنتائجها. ولا تشكل العلاقة بين الديمقراطية، كمصدر للشرعية، والدستور أية مفارقة، والقواعد التأسيسية تجعل الديمقراطية ممكنة لأول مرة، ولا يمكن لهذه القواعد أنْ تحدَّ من الممارسة الديمقراطية عن طريقة المعايير المفروضة (دستورياً). إنَّ الاستنتاج الذي مفاده أنْ الدستور إنما هو في بعض الحالات متأصل في الديمقراطية هو استنتاج مقبول بالتأكيد، ولكن الحجة المطروحة لتسويغه غير كافية، ذلك لأنَّها تشير فقط إلى جزء من القانون الأساسي، وهو الجزء المتعلق بمؤسسات الرأي العام، وتشكيل الرغبة أو الإرادة السياسية الفردية، أي أنَّها تشير فقط إلى التواصل والمشاركة السياسية، والحقوق الأساسية الليبرالية، التي تشكل وتضمن عمل حياة مستقلة والسعي وراء السعادة الفردية، تحاول أنْ تحمي السِّلَع والتي من الواضح أيضاً أنْ لها قيمة جوهرية، ولكن لا يمكن تحويلها إلى وظيفة آلية يمكن أنْ يكون لها دور فعال في ممارسة الحقوق السياسية للمواطنين، لأنْ هذه الحريات والحقوق لا تهدف في المقام الأول إلى تعزيز التأهيل للحصول على المواطنة السياسية، ولا يمكن تسويغها بحجة أنَّها تجعل الديمقراطية ممكنة.⁽¹⁾

2- ووفقاً لرأي الجمهوريين يبدو أنْ مضمون الدستور لن يتنافس مع سيادة الشعب قط، إذا كان الدستور نفسه يخرج من عملية شاملة للرأي وتشكيل الرأي العام من ناحية المواطنين، ثم يجب علينا تصور الديمقراطية كتقرير للمصير بوصفها عملية من دون إكراه لفهم الذات أخلاقياً وسياسياً والتي تقوم بها الجماهير المعتادة على الحرية. في ظل هذه الظروف، لا تزال سيادة القانون سالمة لأنَّها تكتسب الاعتراف بوصفها جزءاً لا يتجزأ من سمات الديمقراطية ومتأصلة في الدوافع والمواقف للمواطنين، إلا أنَّ الاعتراض الذي يسجل عليها من جانب

(1) Ibid, p.770.

الليبراليين أن المبادئ الدستورية هي أقل قسرية، وأكثر دواماً من آليات قانونية رسمية، ومنها التي تحصن الدستور من التغييرات كتشريع من قبل الأغلبية الطاغوتية أو المستبدة. وهذا التأمل يبني في تاريخ الأفكار والثقافة السياسية للدولة على وجه التحديد تلك التوجهات القيمة الليبرالية التي تجعل الإكراه القانوني زائداً عن طريق الاستعاضة عن ذلك مع التحكم الذاتي الأخلاقي والعرفي⁽¹⁾؛ لذلك نجد في الأمر نوعاً من التناقض بين أن تُحمى التشريعات بإرادة أغلبية وبين أن تُحمى الحقوق الفردية، والتي لا يمكن أن تشكل فيها الأقليات أي دور سياسي، علاوة على مشكلة التنسيق بين ما يريده السابقون بعد إقرارهم القانون الأساس أو الدستور، بل والشرع والقوانين العامة والعالمية، وبين ما يهدف إليه أبناء الحاضر والمستقبل بامتلاكهم الحرية وإرادة تقرير مصيرهم!! وتتجسد حرية القدماء في سن حقوق الإنسان، والتي تقررت تاريخياً منذ الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان ومن بعدها شرعي الحقوق في منتصف القرن العشرين، أما حرية الحداثيين فتتجسد في فاعلية تقرير المصير الآني للإنسان، الإنسان الحي لا الميت، وهذه هي إشكالية الحداثة في مجال التأسيس الإنساني والفلسفي للممارسة السياسية.

وخلافاً لما سبق، فإن نظرية الخطاب (هابرماسية) تعتبر الديمقراطية الليبرالية في نظيرها لشرعية القانون وسيادته، إنما تعتمد على دعوتها إلى إجراءات للتفاعل الاستطاردّي الهادف إلى بناء أواصر عقلانية للتضامن بين الغرباء في سبيل تحصيل الحماية للحقوق الفردية (ولاسيما الاقتصادية). في حين رأينا أن نظرية الخطاب في حد ذاتها نموذجاً هو نتاج للانعكاس النقدي للرؤى والأفكار النظرية المعيارية من منافسه الديمقراطي الليبرالي، أي أنه قد نتج بسبب الانتقادات التي وجهت للنظرية الليبرالية. ويدّعي هابرماس أن نظريته تقدم صياغة هذا المفهوم (مفهوم فاعلية الخطاب في تأسيس الديمقراطية التشاورية والقانونية) من عمليات التعلم التي تلتبس

(1) Ibid, pp.770-771.

نتائجها في مكان آخر (بياجييه)؛ ولذلك فإن الممارسات الإصلاحية واضحة في أداء الدولة الدستورية والنظام القانوني، وتوحي بأن كل واحدة من الديمقراطيات، السابقة على تنظير هابرماس، قد تعلّمت خلال القرن العشرين من أوصاف مغايرة لظروف تطبيقها مما جعلها غير كافية من جانب رؤية واحدة ماضية، وذات منظور واحد (الاقتصادي أو الاجتماعي فقط)^(*). وبالنسبة لهابرماس، فالعلاقة الداخلية بين سيادة القانون والديمقراطية قد تم اغتنامها عملياً من دول ذات إصلاح دستوري ذاتي ومؤسسات قانونية داخل الديمقراطيات الليبرالية في أعقاب فشل واضح واصف لمصادر بديلة للشرعية والقانون⁽¹⁾. وترتبط محاولة هابرماس في نظريته النقاشية بنظريته في القانون، كما ألمحنا آنفاً، لأنّ "الذين يضعون القانون، هم أيضاً يخضعون له، وعلى القانون أن يضمن الحرية الشخصية، ويحترمها كشرط مسبق لأي اتصال سياسي غير قسري في الديمقراطية، فإن الحرية الشخصية للأفراد، والاستقلالية العامة للمواطنين، تشكلان على التوالي وسيلتين تحقق إحداهما الأخرى، وأن الخاضعين للقانون يمكن أن يتمتعوا بحرية شخصية إلى الحد الذي يؤهلهم أثناء ممارستهم لحقوقهم السياسية، لإدراك أنفسهم كمبدعين لتلك القوانين والتي يجب عليهم كمشاركين، أن يدعوا لها"⁽²⁾؛ لذلك فالمطلوب هابرماسياً، هو إصلاح جذري للمفهوم الليبرالي للقانون والحقوق، كما يتطلب الأمر نسبة للفكر الجمهوري مراعاة للحقوق الأساسية؛ ولذلك يتوجب على نظرية الخطاب والنقاش أن تسعى لتقديم منظور إدماجي أو تعديلي على الأطروحتين: الليبرالية والجمهورية.

الليبرالية والجمهورية.. والأصل المشترك:

يرى هابرماس أنّه لا يمكن لأحد النظامين الليبرالي أو الجمهوري بمعزل عن الآخر، ولكن لا يضع أيّ منهما حدوداً للآخر. وذلك عبر فكرة الأصل المشترك والتي تفسر على النحو الآتي:

(*) يقصد بالاقتصادي: المنظار الليبرالي، والاجتماعي: المنظار الجمهوري.

(1) Pauline Johnson, Habermas: Rescuing the public sphere, p. 84

(2) كونستانتينوس كافولاكوس، "الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس"، ص 110.

يتطلب الحكم الذاتي الخاص والعام لبعضهم البعض ارتباطاً فيمكن للمواطنين تقديم الاستعمال المناسب لاستقلالها العام على النحو الذي تكفله الحقوق السياسية، ذلك حينما يكونوا مستقلين بما فيه الكفاية، بفضل من الحكم الذاتي المحمي بصورة متساوية في إدارة حياتهم. ولكن أعضاء المجتمع يتمتعون فعلاً باستقلاليتهم الخاصة المتساوية إلى حد ما على قدم المساواة، أي الحريات الفردية الموزعة بالتساوي لها "قيمة متساوية" بالنسبة لهم- فقط كما لو كانوا مواطنين لهم الحق بإجراء الاستعمال المناسب لاستقلالهم السياسي. وضع هذا الحدس كل من روسو وكانط في مفهوم فكرة الاستقلالية أو الحكم الذاتي. ويتم ذلك أيضاً بفهم المواطنين المشاركين في النقاش لتأسيس القوانين على أنهم هم مؤلفيه، وهم لا يعطون المواطنين المتحدين (الإرادة العامة) قابلية السماح لقيام نظام حكم ديمقراطي طوعي يتخذ مايجلو له من قرارات. إن الضمان القانوني هو جوهر الحكم الذاتي أو المستقل وبدلاً من ذلك، وعلى أساس حرية الاختيار هذه، يُمنح المواطنون الحكم الذاتي، حتى لو كان هذا الحكم الذاتي يمكن أن يُتمتع به حدسياً وقبليةً على الممارسة السياسية^(*)، وليس مطلوباً منهم قانوناً، وينبغي أن ترتبط هذه الرغبات بالقوانين التي يسلّمون بشرعيتها لأنفسهم بعد تحقيق رغبة عامة من خلال الخطاب⁽¹⁾؛ ولذلك فإن مقولة تقرير المصير الناتجة عن الإرث الجمهوري تصبح المكمل لمحاولة حفظ الحقوق الأساسية للفكر الليبرالي. إلا أن نجاح السياسة النقاشية الهابرماسية في تجاوزها لمثالب الأنموذج الجمهوري إنما تكمن في كونها "لا تتوقف على وجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل الجماعي، وإنما يترتب على وضع الشروط المؤسسية الملائمة للتواصل من خلال الجمع بين الصيغ النقاشية المؤسسية والآراء العمومية التي تشكل بطريقة عفوية، فنظرية التواصل ليست بحاجة للتقيد بفكرة كيان كلي جماعي متمحور حول الدولة، (بل تراهن

(*) أي مع فكرة الحقوق الطبيعية في حالة الطبيعة السابقة لتشكيل الدولة وظهور المجتمع المدني والمنظم.

(1) Habermas, Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory, Tran: William Rehg, Political Theory, Vol.29, No6, 2001, p.767.

على المستوى [التدائمي] القائم على التقاء الذوات)، كما يتشكل في الممارسات التوافقية، من خلال الإجراءات الديمقراطية أو في الشبكة التواصلية للفضاءات العمومية⁽¹⁾.

ومن خلال فهم صحيح لفكرة التشريعات المنطلقة من الذوات الفردية، والتي تولد علاقة داخلية بين الإرادة والعقل (بين مايريده الفرد وما يجب أن يطلب تشريعه عقلياً بوصفه جزءاً من كل) يتضح أن حرية كل فرد تعتمد على الاعتبار المتساوي من الحرية الفردية لكل فرد في اتخاذ موقف نعم/لا، وهذا التشريع الذاتي، لا يمكن أن يكون شرعياً أو مقبولاً، إلا من خلال القوانين، التي تستلزم الاهتمام بكل واحد منهم بصورة متساوية، وذلك الاهتمام يجتمع مع اتفاق معقول للجميع. أي أن الحريات الفردية تقود الفعل الإنساني من إرادة فردية إلى عقلنة جمعية للحفاظ على تلك الحرية الفردية. واستناداً لهايرماس⁽²⁾ «فإن إدراك الحرية العامة والفردية كوجهين لعملة واحدة، كالتعارض بين النظام الجمهوري والنظام الليبرالي، وبين حرية القدماء وحرية المحدثين، يبدو شجار عديم المعنى، لأن ضمان الحرية الفردية يفترض مسبقاً عدم إعاقة ممارسة الحقوق السياسية، ومن جهة أخرى فمن دون مشاركة في السياسة تصبح الحرية الفردية وهيمية، لأنها معرضة، كما هو بالفعل، لتأثيرات قوى حكومية ومالية، وأكثر من ذلك فإن الحرية الفردية من دون مشاركة شعبية تتحول إلى حرية سلبية، حرية من دون تقييدات خارجية، بل إلى حرية من دون مضمون، مادام تعريف مضمون الحرية يشترط المناقشة الشعبية مع مشاركين آخرين متساوين وأحرار، فنظام الحقوق إذن مؤسس على فكرة إجراء تشريعي تواصلية⁽³⁾».

لكن التاريخ أنجز لنا مخرجاً آخر لأزمات الليبرالية بتطوير النموذج الجمهوري من الحقوق المجردة العامة إلى البحث في ماديّات التنمية والتطوير والتدخل

(1) عبد الله السيد ولد أباه، "المواطنة في عصر مابعد الدولة الوطنية: مفهوم المواطنة الدستورية لدى هايرماس"، ص 15.

(2) كونستانتينوس كافولاكوس، "الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هايرماس"، ص 110.

الحكوميّ وذلك كله يتمثل بدولة الرفاه؛ ولذلك يناقشها هابرماس ويبحث في مدى صلاحيتها كبديل، ومن ثم كيف يمكن انجاز مشروع الإصلاح في تحديد مكان الخلل فيها، للتنظير لمخرج الديمقراطية التشاورية.

ثانياً: أزمة الشرعية والإصلاح في دولة الرفاهية:

بعد البحث في أنموذج الديمقراطية على أساس الآليات المعتمدة بين الفرد والدولة أو المجتمع والدولة، نخرج في مبحثنا هذا إلى أنموذج الديمقراطية المتدخل كتلبية لمطالب المجتمع والأفراد، ذلك هو أنموذج دولة الرفاه. وهو في الأساس تطوير للشكل الجمهوري الذي يركز على الحقوق الاجتماعية ومسألة الرعاية وتحقيق العدالة.

يقصد بدولة الرفاهية أو الرخاء، الدولة التي "تد بنوع من الدعم أو شبكة الأمان، للذين أقل قدرة على توفير احتياجاتهم. وبأخذ هذا، عادة، شكل تزويد بالدخل في حالة البطالة، لكنه يشمل الخدمات الصحية التي تم تأميمها، والسياسات الخاصة بالضرائب ونظم الدخل، وبذلك فدولة الرفاهية اليوم مهددة من قبل قيم الليبرالية"⁽¹⁾. وبذلك فدولة الرفاه تدل على "بحمل آليات الحماية الاجتماعية التي تضعها الدولة قيد التطبيق، فتؤمن للمستفيدين منها غطاء يعينهم على مواجهة غوائل الدهر من أمراض وبطالة وشيخوخة، وكوارث طبيعية وسوى ذلك"⁽²⁾، وتعرف أكثر دول الغرب الصناعية والمتقدمة اليوم بأنها "دول رفاه والتي تقوم فيها الحكومة في كل دولة بدور مركزي في تخفيف وجوه اللامساواة في المجتمع عن طريق دعم مجموعة من السلع والخدمات، ويهدف الرفاه في هذه الحالة إلى التعويض عن الآثار السلبية التي يتركها السوق على حياة الناس"⁽³⁾. وتحاول دولة الرخاء أو الرفاهية إيجاد نوع من النظام السياسي الذي يجيز للدولة أو

(1) مجموعة مؤلفين، العولمة: المفاهيم الأساسية، ص 151.

(2) رمون بودون، أبحاث في النظرية العامة للعقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2010، ص 371-372.

(3) أنتوني غدنسر، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص 398.

السّطة التدخل في تحديد معالم المجتمع من خلال محاولة تحقيق الرفاهية له، ولاسيما الأمور المتعلقة بالضمانات الصحيّة والتعليميّة والضمانات الاجتماعيّة، بل والأهم من ذلك هو التدخل الاقتصاديّ لتحديد الدخول وفرض الضرائب، ومحاولة تجاوز أزمات النظام الرأسماليّ، والحد من أزمات النظام الليبراليّ أو الجمهوريّ.

وهذا التحول نتجت عن الوعي بمشكلة اللامساواة والتفاوت الاجتماعيّ - الاقتصاديّ، بين أفراد المجتمع وعجز بعض الأنظمة السياسيّة عن حلّه، "ففي مجتمع ديمقراطيّ، يبدو أنّ الدولة لا تستطيع أن تتخلى عن عمل إعادة التوزيع، في الواقع، تقوم شرعيّة السّطة السياسيّة بالذات من خلال قدرتها على توفير مساواة معيّنة في أوضاع المواطن، ومن هنا، فإنّ تشكيل دولة الرفاهية التي يرمز لها بإنشاء الضمان الاجتماعيّ، بشكل واضح، يندرج في هذا التصور: مكافحة اللامساواة الاجتماعيّة الناتجة عن منطق اقتصاديّ بحث يمكنه كسر مجتمع المواطنين (المتساويين) وبذلك تناسب فكرة الحماية الاجتماعيّة مع تنظيم إعادة توزيع يهدف إلى إنشاء ضمان اقتصاديّ نسبيّ لمجموع المجتمع"⁽¹⁾.

ويرى هابرماس أنّه "يتم بلوغ هذا الهدف عن طريق التشريع لدولة الرخاء والمفاوضات الجماعيّة التي يشترك فيها أطراف حياديون، تستقي سياسات دولة الرخاء شرعيّتها من انتخابات عامة، وتجد قاعدتها الاجتماعيّة في نقابات مستقلة كما في أحزاب عماليّة، ما يقرر نجاح المشروع هو بالطبع السّطة، والقدرة على التصرف التي يمتلكها جهاز الدولة التدخليّ، هذا الجهاز يجب أن يتدخل في النظام الاقتصاديّ بهدف العناية بالنمو الرأسماليّ، وتخفيف حدة الأزمات، وتأمين قدرة المؤسسات الاقتصاديّة على خوض المنافسة العالميّة، وتوفير أماكن العمل لينشأ بذلك نمو يمكن أن يعاد توزيعه، من دون إحباط المستثمرين في القطاع الخاص؛ لذلك يتوجب تسكين صراعيّة الطبقات بواسطة تدخل سلطة رسميّة ديمقراطيّة الشرعيّة... وذلك يؤدي إلى تطبيع وضعيّة الإجراء بواسطة حقوق المشاركة المواطيّة والمشاركة الاجتماعيّة إلى أن ينال جمهور الشّعب الحظ بالعيش في حرية

(1) إيريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ص 80.

وعدالة اجتماعية وازدهار متنام⁽¹⁾، وبقدر ما يلحظ على هذا النموذج من تأثره بالتراث الماركسيّ إلاّ أنّه يحاول المزاوجة بين الحقوق الفردية الاقتصادية والإرادة السلطوية للدولة في التدخل والتخطيط المركزيّ لها، ولذلك فهي تعبر عن محاولة للدمج بين الديمقراطية والرأسمالية. وتعد دولة الرفاء والرفاهية محاولة لإصلاح الأنظمة السياسية الليبرالية من جهة تقنين الحقوق الفردية، وإعادة بناء فكرة فلسفة العمل ودولة الخدمات المرفهة للمجتمع، بنحو تخطيطيّ للتدخل في تحديد حقوق الأفراد وحفظ الحق العام.

ولا يوجد توافق في الآراء بشأن أدوات دولة الرفاه، ولذلك اعتمدت الأدوات أو الوسائل المشروعة للاستعمال، من قبل الدولة في مشروع التدخل، من قبل منظمة العمل الدولية، هدفاً في تحقيق رفاه الدولة بحدها الأدنى، عبر⁽²⁾:

- 1- الاستحقاقات النقدية (التأمين الاجتماعيّ والمساعدة الاجتماعية والخدمات الصحية العامة والنفقات الضريبية).
- 2- توسيع الخدمات الاجتماعية والشخصية والإسكانية.
- 3- الحق في العمل أو المهنة.
- 4- التنمية البشرية وتحقيق النمو البدنيّ والعقليّ وتطوير المهارات والتدريب على الوظائف.

ويعترض هابرماس على شكل دولة الرفاه وآلية عملها، بسؤاله عن إمكانية عمل دولة الرفاء بفاعلية على كبح النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ؟ وهل أنّ تدخل السلطة السياسية هو الوسيلة الصحيحة للوصول إلى الهدف الجوهرية، وهو دعم أشكال حياتية متحررة لاثقة بكرامة الإنسان وضمانها؟⁽³⁾، ويُفصّل هابرماس ذلك الاعتراض بنقطتين:

-
- (1) بورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السياسيّ، ص 104.
 - (2) جون كينيث جالبيت، تاريخ الفكر الاقتصاديّ: الماضي صورة الحاضر، ترجمة: احمد فؤاد، عالم المعرفة، الكويت، 2000، ص 235.
 - (3) بورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السياسيّ، ص 105.

الأولى: إن تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي مع وجود حفرق للمستثمرين الخواص، أو الحقوق الفردية الاقتصادية، يخلق نوعاً من الصدام بمقاومة المستثمرين في القطاع الخاص، وكلما ازداد نجاحها في تنفيذ مشاريعها ازداد الصدام حدة، ولا يمكن التوفيق بين الطرفين إلا بفرض دولة الرخاء لنوع من التوافق مع النظام بشكل إعادة توزيع الدخول وبشكل أفقي للطبقات، وينتج عن ذلك وعي إنساني يكون هذه الدولة لاتعد بعد الآن مصدراً للازدهار، بل وهي لاتستطيع أن تضمن للمواطنين مكان العمل بصفته حقاً لهم⁽¹⁾، وتدخل الدولة بهذا الشكل سيؤدي إلى إنهاك كل أدوات دولة الرخاء المترتبة على توفير فرص العمل من تحقيق الخدمات الاجتماعية والإسكانية والتنمية البشرية، ذلك بسبب تداخل منظومة الدولة وشكل مقاومتها أو توافقها مع القطاعات الخاصة.

الثانية: إن شرعية دولة الرخاء، المستمدة من البرلمان والقانون المشرع فيه، سوف تعتمد تلقائياً، وبسبب الضغوط الناجمة عن الأزمة في النقطة الأولى، إلى تحويل الشكل الإداري إلى بيروقراطية صارمة، وتحويل الخدمات إلى علوم وتخصصات، وبذلك نعود لمشكلة تدخل واستعمار الأنظمة لعالم الحياة أو العالم المعاش وتشويهه سلطوياً، وبذلك يحمل مشروع دولة الرخاء نوعاً من التناقض بين الهدف والمنهج، فهدفه الوصول إلى أنماط حياة مبنية على المساواة، ولكن هذا الهدف لا يمكن بلوغه وتحصيله عن طريق تحقيق قانوني إداري مباشر للبرامج السياسية وسيكون نتيجة ذلك خلق أنماط حياتية مثقلة لكاهل السلطة⁽²⁾، وذلك يتضح من خلال تدخل الدولة المستمر مع استمرار الأزمات، التي ترافق الدولة، إلى أن يصل الحد إلى تشخص الدولة فوق القانون، بممارسة نوع من الهيمنة على العوالم المعاشة، وعلى أسلوب العمل، فتصبح ماهية الإنسان المتعلقة بالتفاعل والتواصل وأيضاً المتعلقة بالإنتاج والعمل رهينة خطط وتدخلات الدولة.

ويرى هابرماس أن مشكلة الهيمنة على المجال العام في دولة الرخاء وإضعافه هو سبب آخر في عدم جدواها كمشروع مطلق، ونهائي، "فالمجال العام لدولة

(1) المصدر نفسه، ص 107.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

الرخاء الاجتماعيّ قد تمثّل بنقطة ضعف غريبة عن وظيفته النقديّة، حيث كانت عمليّة جعل المجريات علنيّة مقصودة لتقدّم الأشخاص والقضايا إلى الرأي العام، من أجل جعل القرارات السياسيّة في متناول الرأي العام أما اليوم فإنّ جعل الأمور علنيّة في الحقيقة يخدم سياسات مخفية ذات أهمية خاصة، وفي ظل الدعاية فإنّها تكتسب احترام عام للناس أو القضايا، وهكذا تكون ذات قيمة في جو يغيب فيه الرأي العام، وأصبح المراد "بعمل العلاقات العامة" أمراً مخالفاً لحقيقة المجال العام واخذ يشكل قضية بعد أخرى، لصالح السّلطة، بينما كان المجال العام في السّابق، يهدف إلى حمل مشعل الرأي العام النقديّ، وأخذت كذلك الأحزاب والبرلمانات كلها تتأثر بهذا التغير في الوظيفة⁽¹⁾. وبالرغم من تأشير هابرماس لمشكلتين تعتري هذا النظام:⁽²⁾

1- الخوف من تحول الديمقراطيّة فيها إلى حكم رعا ع.

2- والخوف من أن تتمركز السّلطة في جهاز الدولة.

والتخوف من المشكلتين نابع من فكرة تدخل الدولة في حياة المجتمع، على أساس رعيّ فيه نوع من الأبويّة، وذلك إما أن يصنع نوعاً من الفراغ العام للمشاركة المواطنيّة في القرار السياسيّ، أو أن يجعل السّلطة الحكوميّة متمركزة وتمارس أبويتها بنوع من المركزيّة والتسلط الذي قد إلى يصل حد الاستبداد على المجتمع.

وبين مشكلتي الليبراليّة والجمهوريّة - الرفاهيّة، يتخبط الفكر السياسيّ بين سيطرة لنسق اقتصاديّ مع الليبراليّ والنسق السياسيّ مع الرفاهية وذلك كله يجعل موضوع البحث عن بديل مهمة يطمح لتليتها هابرماس؛ ولذلك يحاول أن يوسع مجال المشاركة المواطنيّة والتخلص في الوقت نفسه من هيمنة نسقي السياسة والاقتصاد، وذلك عبر فكرة الديمقراطيّة التشاوريّة.

(1) Habermas, "The Public Sphere", p.55.

(2) عبد العلي معروز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسيّ والحقوقى عند هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 114.

المطلب الثاني

الديمقراطية التشاورية كإنموذج بديل:

يمكننا أن نتلمس سياقاً نظرياً يحاول الخروج من أزمت النظام الرأسمالي- الليبرالي، بواجهاته الاقتصادية والسياسية، بعد تحديد معالمهما، ومحاولة في الانتقال نحو الكشف عن دور الدولة الجمهورية ودولة الرفاه إلى السعي لتشكيل بيئة اجتماعية- سياسية قادرة على تحقيق تطور في الوعي التاريخي المطلوب لانحياز مشروع هابرماس، ونجد الأخير قد تخلّى عن النماذج الآتفة لأنه لم يجد فيها غايته لتكوين هذه البيئة، وبذلك وجب التحوّل حسبه إلى أنموذج الديمقراطية التشاورية، والتي يعول عليها من أجل معالجة أزمت النظام الرأسمالي- الليبرالي بأزمات شرعيته التي ترتبط ببنيته وسلوكه، وعليه فهابرماس يريد "تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل خالية من أية هيمنة أو سيطرة ما عدا غلبة أفضل حجة. كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوماً مركزياً ففي نظريته للديمقراطية المؤسسة على المناقشة، لأنه في التشاور يعطى للآخرين الحق في الكلام، والنقد، ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي، وفي ظل هذه السيرة الخطابية المؤسسة على المناقشة يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية للمواطنين في المجتمع الديمقراطي. لأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس هو الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة (العقد الاجتماعي- روسو) وإنما هو الدفاع عن المصالح العامة، هذه الأخيرة كل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقاً من وجهة نظره الخاصة وذلك لإقناع المواطنين برأيه، وذلك بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية"⁽¹⁾. وفي هذا الصدد نجد هابرماس يقول: "إذا جعلنا من المفهوم الإجرائي للسياسة التشاورية مركزاً معيارياً لنظرية الديمقراطية، فالاختلافات تتضح مرة بالنسبة للتصور

(1) محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس- جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاثر فلسفية- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص 1195-196.

الجمهوري الذي يعتبر الدولة بصفته جماعة أخلاقية، ومرة بالنسبة للتصور الليبرالي الذي يعتبر الدولة بصفته حارساً للمجتمع الاقتصادي. وبمقارنتنا لهذه النماذج الثلاثة للديمقراطية، انطلق من بُعد السياسة التي تسترعي انتباهنا الآن، سياسة التشكل الديمقراطي للرأي والإرادة التي تتم عبر الانتخابات العامة وعمل البرلمان. إن هذه السيرة السياسية لن تتم في التصور الليبرالي إلا على شكل اتفاق مستخلص من بين مختلف المصالح، فالقواعد التي تتأسس بالاتفاقات تبعاً لها والتي لها وظيفة تثبيت عدالة النتائج اعتماداً على وسيط الاقتراع العادل والكويني، كما لها أيضاً وظيفة التشكل التمثيلي للفرق البرلمانية وقوانينها التنظيمية، فكل هذه القواعد تكون مسوغة انطلاقاً من المبادئ الليبرالية للدستور. في المقابل التشكل الديمقراطي للإرادة حسب التصور الجمهوري، يتم عبر تفاهم حول الهوية الجماعية، فعلى مستوى مضمونها، يمكن للتشاور أن يعتمد على خلفية إجماع مؤسس ثقافياً - أي الثقافة المشتركة المشكّلة لهوية الجماعة، وهو إجماع يتم إعادة إنتاجه من جديد. في ضوء هذين النموذجين تستعير نظرية المناقشة عناصرها من كلا الجانبين وتدمجهما في المفهوم الإجرائي المثالي للتشاور والقرار. هذه الإجرائية الديمقراطية تقيم علاقة داخلية بين المفاوضات والمناقشات حول العدالة، كما سمحت هذه الإجرائية الديمقراطية كذلك بافتراض أنه في مثل هذه الشروط يمكن الحصول على نتائج معقولة ومنصفة للجميع فالعقل العملي يعود إلى حقوق الإنسان الكونية والأخلاقية الواقعية لجماعة محددة من أجل استثمار قواعد المناقشة والأشكال الحجاجية التي تستعير مضمونها المعياري من بنية التواصل القائم على اللغة⁽¹⁾.

وبذلك فالمنفذ هو الدولة الديمقراطية التشاورية والتي تقوم على أساس الحق القانوني، وتقوم نظرية الحق في الدولة الديمقراطية «على التعارض بين قانون يكون عاماً سبق إعلانه، وملزم على نحو شامل دون استثناء، ونافذ من حيث المبدأ في كل الأوقات من جهة، ونظام شخصي يختلف من حالة إلى حالة وفقاً لظروف

(1) بورغن هابرماس، "ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية"، ترجمة: محمد الأشهب، مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، العدد 22، 2009، ص 223.

خاصة ملموسة من جهة ثانية،... وممثلو فكرة دولة الحق يعتقدون أن للعام، بحد ذاته، قيمة أعلى، من الخاص⁽¹⁾؛ وبذلك يشكل التنظيم القانوني أساسها ومنطلقها، وهي لا يمكن أن ترتكن إلى الحق الخاص والفردية وتقديمه قبل غيره، كما فعل الفكر الليبرالي، وعليه فإن النموذج البديل سيبحث عن العمومية والكلية في الحق واسترجاعه انعكاسياً على الحقوق الفردية، محاولة في تحصيل الثبات على المستوى الزمكاني. وعليه يجب ملاحظة أن "نمط الإجراء الذي تحدده السياسة النقاشية [الهابرماسية]، هو قلب المسار الديمقراطي نفسه، وهذا التصور يختلف في آن واحد عن التصور الليبرالي للدولة، الذي هو التصور الاقتصادي لكيان حارس للتبادل الاجتماعي وللحركة الإنتاجية، وعن التصور الجمهوري الذي ينطلق من النظر إلى الدولة بصفاتها مجموعة أخلاقية مندمجة عضوياً"⁽²⁾.

يقول هابرماس: "يجب على الديمقراطية أن تبقى على اتصال مع الواقع، إذا كانت تريد أن تستمر بإلزام ممارسة المواطنين السياسية وممارسة رجال السياسة، وكذلك ممارسة القضاة والموظفين،... فيجب على الآراء العامة المؤثرة التي تكونت بطريقة غير شكلية أن تتحول إلى سلطة تواصلية، ومنها إلى سلطة إدارية، هذه هي الصيغة الجديدة لتقرير المصير الديمقراطي. وهي لاتنبع كما هو الحال في التقليد الجمهوري للتوجه إلى الخير العام الذي يتبناه المواطنون الأفاضل، لكنها لاتنتظم أيضاً حسب نموذج السوق [الليبرالي] كتجمع لقرارات يتبناه بعض المستهلكين"⁽³⁾. ولذلك يسعى النموذج الهابرماسي للديمقراطية إلى التخلي عن دلالة العدالة والحقوق والمساواة كأفكار ناتجة عن الفكر الليبرالي ومرتبطة بالنسق الاقتصادي وهيمنته، لصالح أنموذج دستوري، يقول هابرماس: "إنني مازلت اعتقد أن دستوراً ديمقراطياً يسمح بإرساء مبادئ حقيقية للعدالة، فالصراع المتعلق بالمبادئ النوعية للعدالة التوزيعية ينبغي أن يكون محل تحولات ديمقراطية، لا أن يكون مجرد

(1) كارل شميت، أزمة البرلمانات، ترجمة: فاضل جتكر، دراسات عراقية، بغداد- أربيل- بيروت، ط1، 2008، ص 41.

(2) عبد الله السيد ولد أباه، "المواطنة في عصر مابعد الدولة الوطنية"، ص 13.

(3) يورغن هابرماس، في لقاء خاص مع جاك بولين، ضمن كتاب: إيريك كيبلاسي، الديمقراطية والمساواة، ص 82.

إسقاطات نظرية متمفصلة حول متغير واحد، وهو معرفة السّير الحسن للأسواق من عدمه⁽¹⁾. فإذا كانت «دولة القانون تحمي وتوطد الحقوق الفردية، فإنّ المواطنين هم الذين يحددون الظروف الفعلية لممارسة هذه الحقوق، مما لا يمكن أن يتم إلاّ في إطار فضاء تحاوريّ عموميّ مفتوح»⁽²⁾. وفي الخلاصة يمكن القول إنّهُ «لن يكون باستطاعة أشخاص القانون الخاص التوصل للتمتع بحريات ذاتيّة متساوية، إذا لم يوضحوا بأنفسهم، ومن خلال الممارسة المشتركة لاستقلالهم الذاتيّ السياسيّ، ماهي المصالح والمعايير الشرعيّة، وإذا لم يتفقوا على وجهات النظر التي بموجبها يجب معاملة [موضوع النقاش]»⁽³⁾.

ويريد هابرماس هنا أن يتجاوز مشاكل الليبرالية لا عن طريق توافقات الحلول الوسطى، وإنّما الحلول الجذريّة، فهو يحاول حل مشكلة العلاقة بين الخاص والعام أو الكونيّ، أي الحق الفرديّ والصفة العالميّة التي يبغيها هابرماس في ديمقراطيّته عن طريق «المناقشة والبرهنة اللتان تسمحان بالعثور في الآخر على ما هو أصيل وما يرتبط بقيمة أخلاقية وقاعدة اجتماعية كونيّة، هذا المنحى في الاحترام والاستماع إلى الآخر يبدو كأساس للديمقراطية أكثر صلابة من صدام المصالح التي تقود إلى حلول وسط وضمائن قانونية»⁽⁴⁾. ويمكن تلخيص مسيرة مشروع هابرماس للتنظير لأنموذجه الديمقراطيّ، مبدئيّاً عبر مشروعه الذي يمر بدايةً «بنظرية حقوق الإنسان، التي تصحح القراءة الليبرالية السائدة، ذلك أنّها ليست حقوقاً ينبغي حمايتها فقط ضدّاً على الاعتباريّة والتصرف الحر في الذات، بل إنّها تتضمن حق المشاركة الفعلية في القوة السياسيّة. إنّها لا تتضمن حقّاً لا يمكن اختزاله في القدرة على انتخاب الممثلين أو مراقبة تحركات الحكومة، [واللحظة الأخرى لمشروعه هي في تشخيصه لوجود] أصل مشترك للاستقلال الخاص والاستقلال

(1) يورغن هابرماس، ايتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 48.

(2) عبد الله السيد ولد أباه، «المواطنة في عصر مابعد الدولة الوطنية»، ص 16.

(3) بودو بياروث، «إسهام يورغن هابرماس في القانون الدستوريّ»، مجلة القانون العام وعلم السّياسة، العدد 6، ص 1342.

(4) ألن تورين، نقد الحدائنه، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص 431.

العام، ومعنى ذلك أن الحرية، بمعنيها، (أي الاستقلال إزاء الإكراه، والقدرة على اخذ القرار بشكل مستقل) ينبغي أن يجدا مكانيهما في المؤسسات السياسية. [اللحظة الثالث في المشروع]. إن نظرية في القانون هي التي من شأنها أن تتكفل بتصور هذه الأخيرة- المؤسسات السياسية- ولا يكون القانون شرعياً إلا إذا بقي على صلة بالمبدأ الديمقراطي، الذي يتجلى في نقاش مفتوح يتضمن تشكيل إرادة بين ذاتية ومستقلة ولا يكون كذلك إلا إذا طبق روح القانون⁽¹⁾؛ بذلك تتشكل منطلقات التأسيس للديمقراطية هابرماس التشاورية- القانونية. ومما سبق تبين أركان النموذج البديل وهي:

- 1- وجود المؤسسة القانونية الشرعية.
- 2- تحقيق مبدأي الحرية: الاستقلال العام والخاص.
- 3- النقاش والتشاور وتشكيل الرأي السياسي عبر المشاركة السياسية.

يرى هابرماس⁽²⁾ أن هناك علاقة مفهومية أو داخلية، وليس مجرد رابطة للوحدات تاريخياً، بين سيادة القانون والديمقراطية، هذه العلاقة واضحة أيضاً في العلاقة الجدلية بين المساواة الواقعية والقانونية، وهي جدلية أن أول من دعا إليها نموذج الرعاية الاجتماعية استجابة لفهم القانون، وهي توصي الليبرالية اليوم بالفهم الذاتي الإجرائي للديمقراطية الدستورية⁽²⁾. وتتحمل العملية الديمقراطية، كما يرى هابرماس، العبء كله من الشرعية، وفي الوقت نفسه يجب أن تؤمن الحكم الذاتي الخاص والعام للموضوعات القانونية، لأنه لا يمكن لحقوق الفرد الخاصة أن تصاغ بصورة صحيحة، ناهيك عن تنفيذها سياسياً، إذا لم تكن عبر مشاركة في المناقشات العامة، تكون السلطة إحدى الأطراف فيها (الطرف المتأثر والراعي)، بوصفها تمثل القوة والقدرة التواصلية على حد سواء. إن المفهوم الإجرائي للقانون

(1) ستيفان هابر، "هابرماس: سبل الديمقراطية الراديكالية"، ترجمة: محمد سهمي، موقع توفيق رشد للأبحاث والدراسات الفلسفية www.Philomaroc.com

(2) Habermas, "Postscript to Between Facts and Norms", Tran by: William Rehg, in Habermas, Modernity and Law, p.137.

يمنح امتيازاً للافتراضات التواصلية والشروط الإجرائية للرأي الديمقراطي، وتشكيل الرغبة كمصدر وحيد للشرعية⁽¹⁾. ومن هنا تتضح العلاقة بين شرعية النظام وسلوكه أو أدائه، فبقدر ما تمثل الديمقراطية سبباً لتحسين أداء النظام السياسي عبر شرعيتها له، بقدر ما يمكن أن تعد الشرعية القانونية للنظام السياسي، باعثاً للقبول الجماهيري أو المواطني، فهناك «علاقة متبادلة بين شرعية النظام وأدائه، وعلى مدى التاريخ. ويتضح أنه كلما حقق النظام نجاحاً في تحقيق رغبات الجماهير، تأصلت ضرورة الشرعية على نحو أكبر وأعمق، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الشرعية، فكلما كان الاعتقاد بالشرعية الديمقراطية أعمق وأكثر شمولاً زادت فاعلية النظام في رسم سياسة جديدة باستيعاب المشاكل الأساسية التي تواجه المجتمعات»⁽²⁾. ويدعم ذلك قول هابرماس: «إن الاقتراح بين مشاركة الجميع، المتساوين في الحقوق، والعقلانية المفترضة المبنية على بنية تكوين الرأي والإرادة، هو الذي يفسر رصيد الشرعية الذي نسنده للإجراء الديمقراطي، وعلاوة على ذلك فإن هذين الشرطين لا يمكن أن يضمنا من وجهة نظر اجتماعية ومادية إلا بواسطة مؤسسة قانونية للإجراء، أي من جهة أولى من خلال مشاركة سياسية عامة وشاملة وثنيل عادل، وتنظيم دقيق للمسؤوليات السياسية، وتفويضات الخ...، ومن جهة أخرى من خلال تكوين رأي عام تعددي في الفضاء العام، ومراقبة لسلطة وسائل الإعلام، وتحضير للقرار من خلال تشاور في داخل المؤسسات التشريعية والقضائية والحكومية والإدارية، الخ...، إن الإجراء القانوني يتغذى، مثل أي عمل قانوني آخر، من البنية القائمة على المساواة والقوة الإلزامية للقانون، لكنه يستفيد، قبل كل شيء، من القوة الكامنة العقلانية لشكل التواصل، الذي يؤسسه القانون»⁽³⁾.

(1) Ibid, p.137.

(2) لاري دايموند، الديمقراطية: تطويرها وسبل تعزيزها، ترجمة: فوزية ناجي جاسم، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، 2005، ص 55.

(3) يورغن هابرماس، في مقابلة خاصة لمجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، 2007، ص 1338-1339.

مبادئ الديمقراطية التشاورية - القانونية:

ويمكن تحديد مبادئ الديمقراطية القانونية الدستورية القائمة على التشاور النقاشي طبقاً لهابرماس بما يلي⁽¹⁾:

- 1- لما كان هدف الدولة الدستورية هو تقديم أسباب الحرية الفردية والجماعية، فإن الهدف الأول هو سيادة الشعب، التي تستلزم أن تكون كل سلطة سياسية منبثقة عن السلطة التوافقية للمواطنين، ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية توفر شروطاً خاصة للحوار والتواصل، ومادام القليل من المواطنين يمكن أن يشاركوا في هذا النقاش المطلوب فإن الحاجة إلى التمثيل البرلماني والتنظيمات الداخلية للنقاشات وصناعة القرار تعكس بشكل دقيق الجهود لخلق شروط ملائمة للنقاش مبنية على غلبة أفضل الحجج، ويتم ذلك من خلال إرساء مبادئ التعددية السياسية للسلطات الممثلة في البرلمان، وشعبية المؤتمرات البرلمانية، وذلك كله يسمح بالتدقيق الرقابي والتقويمي من خلال وجود رأي عام نقدي.
- 2- وحينما يتعهد البرلمان بمسؤولية تشريع القوانين، فإن الانجاز الدقيق لها أمر جوهري أيضاً. إن توزيع مهام التشريع والانجاز للقوانين تعبر عنه السلطة القضائية المستقلة، ويرتبط ذلك بمبدأ ضمان الحصانة القانونية الفردية التي يتمتع بها كل فرد قانوني يستطيع إملاء أو تقديم إدعاءات قانونية فردية، ولما كانت السلطة القضائية يمكن أن تتطلب توجيه الحكومة وتحريكها، وعلى سبيل المثال في فرض العقوبات، فإن مبدأ تعهداتها الخاص بالقانون يُعد أمراً أساسياً في الدولة القانونية - التشاورية.
- 3- إن مبدأ حكم القانون، أي تعهد الحكومة بالإذعان للقوانين أو تنفيذها، يكمل تسوية هابرماس لفصل السلطات، فالغرض من هذا المبدأ إنما هو إلصاق السلطة الحكومية (الإدارية) بالمواطنين بوصفهم

(1) كونستانتينوس كافولاكوس، "الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس"، ص 113.

سلطة تواصلية، تتدخل عن طريق السلطة التشريعية للبرلمان، وأكثر من ذلك يجب أن توجد إمكانية مراقبة استبداد الحكومة، وهي مهمة تقع على عاتق محاكم مدنية وتحقيقات إدارية (حكومية).

4- يجب أن يضاف إلى ذلك مبدأ فصل الدولة عن المجتمع، ليس لهذا المبدأ المعنى الليبرالي لفصل الدولة المسؤولة عن الأمن والنظام العام عن مجتمع الأفراد المتنافسين اقتصادياً، أو التجمعات ذات النفوذ، وما يفكر فيه هابرماس هو بناء مجتمع مدني حر تتوحد فيه الحرية والتعددية، ويرتبط بمستقبل سياسي حر، ويشكل ميداناً شعبياً غير رسمي يسيطر على مؤسسات الدولة.

إذن، فالذي يميز الدولة الدستورية، حسب هابرماس، هو: «أنها دولة تقوم على أساس مشاركة المواطنين وجميع القوى الفاعلة في المجتمع، وذلك في أفق تقرير مصير ذاتي وسن قوانين تشريعية تكون بمثابة الوسيط الذي يضمن اندماجاً اجتماعياً حقيقياً مؤسساً على ثقافة سياسية حدائية، ولتحقيق هذا الشرط الأخير، المطلوب إذن، تحويل السلطة التواصلية التي هي سلطة ناتجة عن تأثير الرأي العام غير النظامي إلى سلطة إدارية، تبلور في مشاريع قوانين مقترحة تعرف طريقها للتحقيق في إطار مؤسسات الدولة الحديثة التي هي دولة المؤسسات، الشيء الذي يجعل هذه القوانين ذات طبيعة إلزامية لأصحابها وللمجتمع برمه. ومن خلال الأهمية التي تحظى بها المعايير القانونية في دولة الحق والقانون الديمقراطية، اعتبر هابرماس أن القانون ساهم بشكل كبير في تحديث المجتمعات التقليدية، وهذا القانون تتم صياغته من منظور فاعلين لهم تصورات سياسية لطبيعة السلطة السياسية المطلوبة في دولة الحق والقانون الديمقراطية. بالإضافة إلى هذا، يتميز نموذج هابرماس، بهيمنة السيادة الشعبية النابعة من العلاقات البيندائية، ومن جهاز قضائي مستقل، يسهر على حماية القوانين، كما يتميز بفصل الدولة عن المجتمع»⁽¹⁾. وتكمن قوة الدولة الديمقراطية الدستورية، بدقة، في قدرتها على ردم

(1) محمد الأشهب، مذهب التواصل في الفلسفة النقدية ليورغن هابرماس، أطروحة دكتوراه، إشراف عز العرب لحكيم بنان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 2007-2008، ص 340.

الفجوات في التضامن الاجتماعي من خلال المشاركة السياسية لمواطنيها⁽¹⁾

وإذا كان هابرماس يسعى إلى تأسيس الديمقراطية على مبدأ الحوار، فإن الافتراضات التواصلية المسبقة، والشروط الإجرائية التي تؤسس التشكيل الديمقراطي للرأي وللإرادة، هي مصادر شرعية ذلك التأسيس، ويرى هابرماس أن المبدأ الديمقراطي لا يقدم إجابة على مسألة معرفة إذا كان ممكناً معالجة الأمور السياسية بواسطة الحوار. إنه يكفي فقط بالتعبير عن الطريقة التي يمكن بها مؤسسة التشكيل العقلاني للرأي وللإرادة بواسطة نظام من القوانين، يضمن لكل واحد مساهمة متعادلة في سيورة تأسيس القانون، الذي يضمن الافتراضات التواصلية المسبقة، والفكرة الجوهرية هي أن المبدأ الديمقراطي يوجد انطلاقاً من تداخل مبدأ الحوار والنقاش مع الشكل الحقوقي⁽²⁾.

أهم سمات الديمقراطية التشاورية:

- 1- إنها تمثل تجمعاً مستقلاً ومتطوراً باستمرار، كما يتوقع استمراره على المدى المستقبلي.
- 2- يشارك فيها أعضاء تجمع (الحوار) - ويعرفون بأنهم مشاركون - في وجهة النظر الملائمة لما تضعه الجماعة من مصطلحات تحدد إطار عملهم، أو بمثابة محصلة حواراتهم، ووفق معايير يتم التوصل إليها من الحوار وهذا الحوار أو المداولة الحرة بين أفراد متساوين هي أساس الشرعية.
- 3- إن الديمقراطية التشاورية هي تجمع تعددي، ولأعضائه أفضلياتهم المتباينة، قناعتهم، ومثلهم المرتبطة بسلوكهم في حياتهم اليومية. فلهم عوالم خاصة معاشة محفوظة.

(1) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, Trans: Max Pensky, MIT, Cambridge, Massachusetts, 2001, p.73.

(2) دانييلو مارتوشيلي، "يورغن هابرماس: العقلنة والديمقراطية"، ترجمة: إبراهيم بومسهولي، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 41، نسخة الكترونية.

4- ينظر أعضاء التجمع الديمقراطيّ إلى إجراءات النقاش والتداول بوصفها مصدراً للشرعيّة ومن ثمّ يصبح من الأهمية وجود مصطلحات تجمعهم ليست بوصفها نتائجاً لمداولاتهم فحسب، بل لأنها تبدو واضحة بالنسبة لهم. إذ إنَّهم يضعون أفضلية للمؤسسات التي تقيم صلة بين المداولة وما يصلون إليه من قرارات كدليل على عدم فقدان هذه الصلة.

5- ويتعرف الأعضاء كل واحد منهم على ما يملكه الآخر من قدرات في الحوار، أي تلك القدرات المطلوبة لحوار عام بين العقول، ومن أجل القيام بفعل اعتماداً على ما يتوصل إليه العقل العام). ويقوم مفهوم العقل العام public reason على وجهة نظر مؤداها: إنَّه طالما أنَّ الأفراد في مناقشة، وفي محاولة لحل ما هو مختلف بينهم فيما يتعلق بأمور عامة، فإنَّه يجب أن يفسروا ويوضحوا أساس وجهات نظرهم، باعتبار أنَّ الجميع قد يتوقعون على نحو ما أنَّ الآخرين قد يؤيدون وجهة النظر هذه بوصفها متسقة مع حريتهم، وتكافؤ الفرص بينهم.⁽¹⁾

يتضح مما سبق أنَّ الارتباط "الذي أقامه هابرماس بين نظريّة الديمقراطية وأخلاقيّات المناقشة إنجازاً فلسفياً نوعياً في الفلسفة السياسيّة المعاصرة، الشّيء الذي أضفى تميّزاً على نظريّته، فهو يريد تأسيس ديمقراطيّة على أساس جماعة مثاليّة للتواصل، خاليّة من أيّة هيمنة ما عدى هيمنة أفضل حجة. كما أنَّ مفهوم التشاور المرتبط بأخلاقيّات المناقشة يُعد مفهوماً مركزيّاً في نموذج الديمقراطيّة التشاوريّة، والذي يعتمد المناقشة العقلانيّة، ففي التشاور يعطى لكل المشاركين الحق في الكلام والفعل، ورفع دعاوى الصلاحيّة، وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا السياسيّة والقانونيّة موضوع النقاش في الفضاء العموميّ. وفي ظل هذه الصيرورة الخطابيّة المؤسسة على المناقشة العقلانيّة يتشكل الرأي العام والإرادة

(1) ياسر قنصوه، "الشرعيّة الديمقراطيّة في العالم الحديث مرجعيّات واعدة: تطبيقات مراوغة"،

السّياسيّة العامّة للمواطنين في المجتمع الديمقراطيّ الذي يلعب فيه التشاور دوراً مركزياً⁽¹⁾.

واستناداً لما سبق فالديمقراطيّة التشاوريّة- التداوليّة- القانونيّة ترسي "حقّ المجتمع المدنيّ بكافة مستوياته في تأسيس فضاء عام للتداول، يُقدم فيه الأفراد وجهات نظرهم والحلول التي تمكّنهم من التحرر من منطق الأنظمة التقنيّة والسّلعيّة، بعد عجز السّاسة واغترابهم عن مواطنيهم،... فالمصير الإنسانيّ واحد بالنسبة لهابرماس والبديل التحرريّ الذي ننشده، لا يقدم للديمقراطيّة أسساً جديدة ويجعلها أداة لحماية الذات الفرديّة وإشباع حاجياتها كما يحدث في الأنظمة الليبراليّة الغربيّة، فالديمقراطيّة لدى هابرماس تتيح للأفراد حقّ إحكام تدخلهم في محيطهم وإسماع صوتهم، وتوسيع مجال الحرية والمحاسبة،... لذا لا بد من أن يحدد أعضاء الجماعة السّياسيّة قواعد وجودهم الجماعيّ بالمشاركة في سيّورة منصّفة لاتخاذ قرار يمكن أن يكون شرعيّاً"⁽²⁾، إلّا أنّ الديمقراطيّة الراديكاليّة (التشاوريّة- القانونيّة) وفقاً لهابرماس، ليست ديمقراطيّة مباشرة ولا ديمقراطيّة اجتماعيّة أو اشتراكيّة قانونيّة. فهي تبدو نوع من الديمقراطيّة الجمهوريّة في مجالات رئيسة من الحياة اليوميّة، وهنا يمكن أن نلمح عدم التعيين السّياسيّ لنظرية الفعل التواصليّ، وغموض أنموذج هابرماس. ويقوم الفعل التواصليّ بتأثير كبير على النظام، لكن هابرماس يرى أنّ الديمقراطيّة التي لحقت الفعل التواصليّ في العالم المعاش جذريّة، إذ يمكن أن تحتوي الفوضويّة الحيائيّة اليوميّة، وهذا هو ما كان غائباً عن المجال العام الكلاسيكيّ. يبدو أنّ هابرماس على ثقة بأنّ النزاعات، التي شخصها سابقاً، من حيث استعمار العالم المعاش وفصل العالم المعاش والنظام يمكن وفي معظم الحالات التغلب عليه بواسطة القانون الحديث. وبناءً على ذلك فإنّ مزيجاً من الشرعيّة والقانونيّة في الممارسة الفعليّة للديمقراطيّة الليبراليّة لدولة القانون هو فاعليّة التواصل المشرّعة للنظام والعالم المعاش؛ ولذلك يبقى هابرماس مقتنعاً، بأنّ

(1) محمد الأشهب، مذهب التواصل في الفلسفة النقيديّة ليورغن هابرماس، ص 300.

(2) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقيديّة التواصليّة، ص 266-267.

هذا النوع من الشرعية القانونية، هو بالتأكيد ليس وسيلة لممارسة الهيمنة القانونية العقلانية على المواطنين وعوالمهم المعاشة⁽¹⁾، وإنما هو وسيلة لتحقيق التفاهم بأحسن أشكاله.

نقد يعتقد البعض بأن مشروع هابرماس (مشروع البعد التشاوري للديمقراطية) يعد يوتوبياً أو بعيداً عن التطبيق، إلا أن "الاجتماع السياسي اليوم، ممثلاً في نظرية هابرماس... والديمقراطية فيه حية ومطبقة على نطاق واسع، فالمواطنون يشاركون في كل الخطب السياسية، سواء بواسطة ممثلين، أم بصورة مباشرة، وهذه المشاركة ليست شكلية أو تقتصر على عمليات التصويت المتفرقة. إن الخطاب يعكس الفعل السياسي للأفراد ويسمح لنا بتصورهم في هذا الفعل كمارسين لحقوقهم في المشاركة ضمن إطار سياسة تداولية"⁽²⁾؛ لذلك نجد هابرماس يبحث في ثانياً نماذج تطبيقية لدعم فكرته، وهو أنموذج الإتحاد الأوروبي، ومن ثم يحاول أن ينتقل من معيارية تأسيسات إقليمية ووطنية إلى حيز أكبر هو العالمية، وذلك كله مؤسس على بُعد تشاوري منبثق من حقوق المشاركة السياسية التي تؤدي حقوق الإنسان دوراً أساسياً في التنظير لها. ولا يكتسب "مفهوم السياسة التشاورية deliberative أهمية تطبيقية، إلا إذا أقمنا وزناً لتعدد أشكال التواصل، التي بواسطتها تشكل الإرادة الجماعية، ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية، وإنما أيضاً، وفي الوقت نفسه، بتوزيع المصالح والاتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختبار الوسائل الملائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني"⁽³⁾. وبما أن ميزة تطور الدول الحديثة تغيير من الأساس المقدس للشرعية إلى تأسيس على إرادة مشتركة، متشكلة تواصلية، وموضحة خطابياً في الميدان السياسي العام، كما يعتقد هابرماس، فإنه

(1) Darrow Schecter, The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas, The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p.208-209.

(2) فالنتين بتيف، "بعض التأملات حول فلسفة الحق لدى يورغن هابرماس"، مجلة القانون العام والسياسة، العدد6، ص 1390.

(3) يورغن هابرماس، "ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية"، ص 222.

يفهم من ذلك⁽¹⁾ أنَّ الديمقراطية تبدو نظاماً سياسياً يمكن للمجتمع أن يحقق، من خلاله، وعياً بذاته في صورته الخالصة، ويلعب فيها مزيداً من الدراسة والتأمل والروح النقدية دوراً مهماً في مجال الشؤون العامة، حينها تكون الأمة أكثر ديمقراطية، وتكون أقل ديمقراطية عندما تفقد الوعي، وتسود الأعراف غير المدونة، والعواطف الغامضة وهذا يعني أن الديمقراطية هي الشكل الذي تتولاه المجتمعات الحديثة بدرجة متزايدة⁽²⁾.

تتجلى مهمة الديمقراطية التشاورية بواقع تطبيقيّ يقوم على البحث في مواضيع التنشئة وتشكيل ثقافة النقاش ومن ثم تشكيل بنية قابلة للتداول الحر في المجال العام الذي يصنع رأياً عاماً نقدياً؛ ولذلك يقول هابرماس: ⁽³⁾ "إنَّ هذا التصور التشاوريّ يضطلع بإيجاد حل للمشاكل الاجتماعية التي تنطوي على مخاطر تهدد اندماجه في غياب توفره على ضمانات؛ فإنه يجب على التسق السياسي أن يكون قادراً على التواصل واعتماده على وسيط الحق مع كل مجالات الفعل الأخرى، التي لها شكل النظام الشرعيّ كيفما كانت بنيته وطريقة تنظيمه، فالنسق السياسيّ وبالمعنى المبذل، لا يتوقف على خدمات أخرى نسقيّة مثل المساهمات الماليّة للنسق الاقتصاديّ، وإنّما بالعكس من ذلك، فالسياسة التشاورية سواء تمت حسب الإجراءات النظاميّة للتشكل المأسس للرأي والإرادة أو فقط بطريقة لا نظاميّة في شبكات الفضاء العموميّ السياسيّ، فإنّها سياسة مرتبطة بسياقات عالم معاش ملائم من جهة ومعقلن من جهة ثانية، فأشكال التواصل السّابقة بالخصوص، والتي تمر عبر المشاورات مرتبطة بموارد العالم المعاش، بمعنى آخر، بثقافة سياسيّة مؤسّسة على الحرية وتنشئة اجتماعيّة متحررة سياسياً، خاصة بمبادرات الجمعيات التي تساهم في تشكل الرأي العام ففي هذا العالم المعاش تتكون الموارد ويتولد جزء كبير منها عفويّاً، وهي موارد لا تسمح في كل الأحوال بتدخلات الجهاز السياسيّ⁽⁴⁾". بناءً على ذلك، يكشف التأسيس الذي يقوم به هابرماس للديمقراطية التشاورية، عن علم سياسيّ من نوع خاص يرتكز على:

(1) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.81.

(2) يورغن هابرماس، "ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية"، ص 226.

أولاً: سياسة مشرّعة، ومنظّمة، من خلال إجراءات- برلمانات متنوعة، تنتمي إلى هذا الميدان.

ثانياً: صياغة غير رسميّة لرأي عام في مجال من النقاش الحر.⁽¹⁾

ومن المستويين السّابقين يتشكل «مفهوم سياسة تداوليّة تعتمد على بناء قانونيّ لإجراءات وافتراضات تواصلية وأيضاً على ضم صحيح لمناقشات منجزة ورأي عام غير رسميّ، ومن هنا تظهر السيّادة الشّعبيّة كإجراء دائم، تسيطر فيه شبكة غير رسميّة من التداول السّيّاسيّ... تكون السّيّاسة التداوليّة مستحيلة من دون أحد المستويين اللذين ينشئانها، فمن دون مُنظّم للنقشات المتكونة فستحكمها فوضى التواصل غير الممحّص، وأكثر من ذلك يعرضها إلى التفاوتات الواقعيّة للسلطة بين المشاركين، ومن دون شبكة غير رسميّة لمجالات التواصل الشّعبيّ، تتعرض السّلطة التشريعيّة للضعف، لأنّ فقدان المجال الشّعبيّ الحساس يقود إلى العجز عن التحقق من المشكلات الاجتماعية وإدراكها والتعامل معها»⁽²⁾. وإذا كان مشروع هابرماس بنقاشيته وتداوليّته عبر الرّأي العام والإرادة العامة، وتقعيده للمؤسسة القانونيّة والقضائيّة، يهدف إلى انجاز صورة لديمقراطيّة قانونيّة-تشاريّة، فإنّه ينتج بذلك نوعاً من المواطنيّة التي تشكل نواة هذه الفاعليّة الديمقراطية، مواطنيّة تجعل الأشخاص المشاركين بحقوقهم وواجباته أناس فاعلين في القرار السّيّاسيّ.

يقول هابرماس: «إنّ الحياة السّيّاسيّة المشتركة يجب أن تنظم بطريقة يكون فيها باستطاعة متلقي القانون السائد أن يشارك في سته، وعلى هذا المبدأ تقوم الدولة الدستوريّة الحديثة، تتحد الدولة بنظره كتجمع طوعيّ لمواطنين أحرار متساوين يريدون إدارة حياتهم المشتركة بطريقة شرعيّة، ويلجأون لتحقيق هذا الغرض إلى القانون الوضعيّ... وإنّ فقدت هذه الفكرة صلتها بالواقع، كما يتصور الجميع في الوقت الحالي، فلن يبقى إلّا أفراد أو شركاء اجتماعيّون، لكن لن

(1) كونستانينوس كافولاكوس، "الديمقراطيّة والدولة الدستوريّة عند يورغن هابرماس"،

ص 113.

(2) المرجع نفسه، ص 114.

يبقى مواطنون، وفي هذه الحالة لن تعيننا في الحياة المشتركة إلاّ الخيارات الفرديّة، لاحريات المواطنين الخاضعين لممارسة مشتركة، وقد نرى تكويناً جديداً للقدريّة التي كانت تسود في الماضي في الممالك القديمة، مع فارق بسيط، هو أنّ الآلهة ليسوا هم من يديرون المصائر، وإنّما الأسواق بإشارتها إلى الإمكانيات التي علينا أن نختار من بينها ونقرر، كلّ لنفسه، وبالخضوع إلى منطق اقتصاد الشركات وإلى شروطه في التكيف⁽¹⁾. ولذلك نجد هابرماس يؤمن "بإمكانية إظهار ماهو كونيّ في التواصل بين الخبرات الخاصة المشبعة بخصوصية العالم المعاش، وبثقافة معينة. ينبغي ألاّ نكتفي بالحلّ الوسيط الذي تقدمه السياسة الليبراليّة، والتحلي بالتسامح يؤدي إلى تجاوز الخصوصيات، بدلاً من اندماجها. علينا أن نقبل أنّه لا توجد ديمقراطيّة بلا مواطنة، ولا مواطنة بلا اتفاق، ليس فقط على إجراءات ومؤسسات ولكن أيضاً على مضامين"⁽²⁾. ولذلك تشكل المواطنة الهدف الأساس للديمقراطيّة الحق الهابرماسيّة، ومن دونها لن يتم تحقيق الهدف المبتغى منها في الفاعليّة والتحرر.

(1) يورغن هابرماس، في لقاء خاص مع جاك بولين، ضمن كتاب: إيريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ص 80.

(2) ألن تورين، نقد الحداثة، ص 431.

المواطنة والدولة ما بعد القومية:

إن النتيجة المتوخاة من الديمقراطية التشاورية، وكما أسلفنا، تتجلى بوضوح في "ما يعبر عنه هابرماس بمقولة (المواطنة الدستورية)، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان.... التي هي مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة، وأن غرض هابرماس هو بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون، في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة، أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قيم جماعية مشتركة. فليس للمواطنة الدستورية شروطاً قومية بالضرورة، وإنما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن أن تختزل في نص دستوري للدولة معينة".⁽¹⁾

وفي السياق التاريخي لمتظاهر دلالة مفهوم المواطنة، يرى هابرماس أن المفهوم قد اتخذ، ولمدة طويلة، معنى الانتماء إلى دولة وطنية أو قومية، ولم يتوسع معناه إلا حديثاً، ليتخذ معنى وجود الحقوق المواطنة بالانتماء إلى الدولة حسب مبدأ الحرية وجماعة من المواطنين الأحرار والمتساوين، فلم يعد الانتماء شكلياً، ولا يستعمل تعبير المواطنة اليوم للدلالة على العضوية في مؤسسة رسمية شكلياً بل يتحدد المعنى من خلال مضمون الحقوق والواجبات، التي لمواطني الدولة ومنتسبيها⁽²⁾. ومحاولة هابرماس لإعادة بناء معنى المواطنة والتدليل عليه هي، أيضاً، لغاية أخرى يقتضيها المشروع الهابرماسي في السياسة، ألا وهو التحول من منطق الهوية القومية ودولة الأمة التي رافقت نشوء الديمقراطيات إلى بُعد عالمي يحاول مفهوم المواطنة المرتبط

(1) عبد الله السيد ولد أباه، "المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية"، ص 17.

(2) يورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السياسي، ص 189.

بدلالته الحقوقيّة والواجبيّة أي الدستوريّة، أن يشكّل صورته النهائيّة، وذلك من أجل القول بدول المواطنة العالميّة والتي لها أبعاد كانطيّة، ولاسيّما مع مشروعه في السّلام الدائم والعالميّ والذي أنتج، نظريّاً لديه، القول بمفهوم الإنسان العالميّ، أو المواطن العالميّ. كل ماسبق من التحضيرات لصناعة بيئة متحررة هو لغرض تحقيق إجماع وتوافق لجمال كونيّ، وهذا التوافق "ينتج عن جدل ومحاجة تحترم متطلبات العيش العقلائيّ الصارم وعلى مستوى كوزموبوليّتيّ، بمعنى أنّه موجه لمنبر عالميّ من العقلاء ويقتنع به الجميع"⁽¹⁾.

هكذا يدخل هابرماس مشروعه في الديمقراطيّة إلى حيّز العالميّة والكونيّة، محاولاً التأسيس له على فكرة النقاش، وإيتيقيته الترانسنتنداليّة، وتداوليّة العامّة، وبذلك فإنّ الإمكان النظريّ قائم من أجل تجاوز الأنموذج القوميّ أو الوطنيّ للدولة، نحو مفهوم الدولة مابعد القوميّة أو العولمة بصورة جديدة تقوم على إرث كبير من اليونان إلى الفلسفة الحديثة.

وتنبثق الحاجة لأنموذج مابعد القوميّة- الوطنية لازمات تلوح بالأفق وتلتمس واقعياً اليوم من قبيل: أمن وسيادة القانون وفعاليّة السّلطة الإداريّة، وسيادة الدولة داخل حدودها، ووحدة الصف الاجتماعيّ لمفهوم الأمة، والشرعيّة الديمقراطيّة للدولة القوميّة.⁽²⁾

(1) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظريّة النقديّة التواصليّة،

ص 262.

(2) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.68.

المطلب الأول

تجاوز مفهوم الدولة - الأمة:

يدين الفكر السياسيّ للرواقين في تطوير مفهوم المواطنة العالميّة، «وإن لم تكن رؤيتهم تتضمن تأليف دولة عالميّة بأي شكل رسمي، وبقدر ما كان ذلك الحلم موجوداً خلال ألف وخمسمائة سنة ب.م، فإنّه اتخذ شكل الطموح إلى إمبراطوريّة رومانيّة كونيّة أو متجددة لم يقم فيها الاعتبار لقضية المواطنة»⁽¹⁾، ولم تتوقف الفكرة عند التاريخيّة السّابقة، إذ إنّ فكرة المواطنة العالميّة أخذت طور الإحياء مع عصر التنوير مع فارق في قوة التنظير والتعبير، ولاسيّما مع كانط، وذلك عبر مبدأين رئيسيين: أولهما نتيجة التزايد في التنقل والسفر، بحيث أصبح لجميع البشر الحق في محلوا ضيوفاً في أيّ بلد من البلدان، وثانيهما هو أنّ مجتمعاتاً شبه كونيّة برزت إلى الوجود، وقد أصبح هنالك استشعار لأيّ انتهاك للحقوق في أيّ مكان من العالم، ولا عجب أنّ أفكار كانط هذه، لا تزال تدوي في العالم بعد قرون من الزمن⁽²⁾، وكان هابرماس أحد المتأثرين بهذه الفكرة إلّا أنّه قد طوّرها ببعدين أساسيين: الأول، هو انبثاقها القانوني، وثانيها، هو أساسها النقاشيّ التشاوريّ داخل المجالات العامة التي يمكن أن تصبح عابرة لمفهوم الدولة القوميّة. وقد اعترم هابرماس بالفعل «أن يتجاوز مفهوم الدولة-الأمة، وكانت نقطة إنطلاقه المواطنة التي تفككت برأيه، بفعل ثلاثة عوامل:

1- المبادئ السياسيّة العامة التي تنتظم حولها المواطنة لم تُعد، أولاً، حكراً على أمة خاصّة.

2- والتحديث الثقافيّ حل، ثانياً، المشهد المؤسّساتيّ الذي كان يقي على بعض أشكال التعبير حييصة، من خلال عدم تفضيله إلّا لواحدة منها، هي النزعة الثقافيّة التعدديّة.

(1) ديريك هيتز، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة: اصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقى، بيروت، ط1، 2007، ص 156-157.

(2) المرجع نفسه، ص 157-159.

3- وسمة المساواة بين المواطنة والجنسية، ثالثاً، وأخيراً، التي ستناقضها ظواهر الهجرة والتوحيد الأوربي. وبفضل هذه الأطروحات، سيعلم هابرماس في البداية موقفاً مؤيداً لنزعة وطنية دستورية، ثم لتكامل ديمقراطي في المجتمعات المتعددة الثقافات، ثم لنظام جديد قائم على القانون الدولي العام⁽¹⁾.

وعلى ذلك فكل فرد هو في الوقت نفسه مواطن العالم ومواطن دولته، والسلطات العالمية: هي الرعاية لحقوق المواطنة، حينما يقع الاعتداء عليها من طرف الدولة الوطنية، وقاعدتها القانونية أن الإنسان ليس فقط مواطناً داخل دولة ذات سيادة بل هو مواطن عالمي، وموجود في العالم ويطلب من هذه الحكومة العالمية أن تصون كرامته إذا تعرض إلى أي اعتداء. يعبر هابرماس عن هذه الفكرة الجديدة بقوله: إن مفتاح الحق لدى المواطن العالمي يكمن في كونه يعني منزلة الحق الفردي للذوات كمؤسسين، لهم انتماء مباشر إلى جماعة المواطنة العالمية الحرة والمسؤولية⁽²⁾. وذلك يتطلب بناء مجال عام لتكريس "تجربة ديمقراطية متجاوزة لنقائص مجتمعات ما بعد الدولة- الأمة، ومتوافقة مع الحياة المعاصرة، ... لبلورة اتفاق عام بين أعضائه قوامه الإحساس بضرورة التواصل لبناء دولة ديمقراطية حديثة، لا تشكل فيها اللغة والدين والعرق شرط الاندماج في الفضاء العمومي، وإنما الدوافع المشتركة والتفاعل الديناميكي، والحوار والتفاهم، هي الشروط الضرورية للإجماع الذي يمكن أن ينحو نحو الكونية التي تترجمها التجمعات الدستورية والمدنية⁽³⁾". بذلك تشكل مسألة التعددية الثقافية إحدى أهم العقبات في الاندماج الاجتماعي، فضلاً على مشكلة تحقيق الأنموذج الكوني المتجاوز

(1) دافيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1462.

(2) زهير الخويلدي، "سيادة الدول في ظل عالمية المواطنة"، المدونة الالكترونية لزهير الخويلدي،

<http://zouhairalkhuwaildy.blogunited.org/?p=352>.

(3) عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان: هابرماس نموذجا، تصدير عبد العزيز العيادي، دار نهي، صفاقس- تونس، ط1، 2009، ص 242-243.

لمفهوم الدولة القومية؛ ولذلك فهابرماس يعالج هذه المشكلة من إتجاهات عدة منها⁽¹⁾:

أولاً: إخضاع هابرماس التعدد الثقافي لمساطر ومعايير الإدارة التشاورية للدولة والمجتمع، وذلك ما يجعل التعامل بين فئات المجتمع والقوى السياسية يروم تحقيق توافقات وتوازنات كلما احتل ميزان القوى بين الثقافات.

ثانياً: من خلال مطالبة هابرماس للتراث والتقليد بأن يراجع نفسه، وضرورة انفتاحه على الغير، وممارسة النقد الذاتي لتقبله، وذلك يجعل ثقافة الأغلبية خاضعة للثقافة السياسية حينما تتفاعل لا إكراهياً مع ثقافات الأقليات.

ثالثاً: ولتحقيق التعايش الإيجابي بين مختلف الصور الثقافية بمعيّار الحقوق المتساوية لها، يجب تحقيق الانصهار والاعتراف المتبادل لكل المواطنين في ثقافة سياسية واحدة تكفل تلك المهام، وهي الثقافة التشاورية الديمقراطية.

رابعاً: التعامل مع التعدد الثقافي بمنظار العقلنة التواصلية الذي يعول على تعددية الشبكات والقنوات التي تغذي المجال العام بفاعلية النقاش والحوار لقضايا الشأن العام، وذلك ما يوصل إلى حلول وسطى مبنية على أسس عقلانية ملبية لمصالح الجميع.

وتأسيساً على ماسبق، نجد فهابرماس يقول: "تتطلب المجتمعات متعددة الثقافات سياسة الاعتراف بالآخر، اذ تندمج هوية أي مواطن مع الهوية الجماعية وأن تستقر في منظومة من الاعتراف المتبادل. يفسر اعتماد وجود الفرد على مجتمعات ذات تقاليد مشتركة وبناء هوية السبب وراء عدم إمكانية ضمان التكامل للمواطن الشرعي دون حقوق ثقافية متكافئة في المجتمعات متعددة الثقافات" تنبع الحقوق الثقافية للفرد من حقيقة لكل شخص اهتماماً بالغاً بكيونته الشخصية - وذلك بالحفاظ على أسلوب حياته والحفاظ على خصاله التي هي مكونات أساسية لشخصيته ولباقي أفراد مجموعته الثقافية. " وللدول القومية بتواريخها الوطنية، ممارسة سياسية تبتغي الوجود المشترك لمختلف المجتمعات العرقية ومجتمعات المشاركة باللغة أو الدين أو غير ذلك والتي تتمتع بحقوق متساوية تنتج

(1) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة، ص 44-45، ومحمد المصباحي، من أجل حداثة متعددة الأصوات، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص 99.

عملية متزعزعة ومؤلمة أيضاً. على ثقافة الأغلبية، والتي تعد نفسها تعادل الثقافة الوطنية، أن تحرر نفسها من توصيفها التاريخي بثقافة سياسية عامة، إن أريد لجميع المواطنين أن يتمكنوا من تعريف أنفسهم بشكل متساو ضمن الثقافة السياسية لبلدهم⁽¹⁾.

المطلب الثاني

المواطنة العالمية والديمقراطية التشاركية:

تقوم المواطنة على أربعة مبادئ هي⁽²⁾:

1- الحقوق

2- المسؤوليات أو الواجبات.

3- المشاركة.

4- الهوية.

إن النموذج المطروح من قبل هابرماس، للانتقال من حيز المواطنة القومية إلى العالمية، يُعد تمثيلاً مناسباً وفي محله، إذ إن الحقوق والواجبات وهما المبدأان الأوليان اللذان يتشكلان عنده باطروحة حقوق الإنسان العالمية، وبإضفاء مبدأ المشاركة، يكون الوجه الآخر للنظرية قد اكتمل، لأن المشاركة على مختلف الصعد، ولاسيما السياسية منها، تشكل لب وجوهر المواطنة الفعالة. يبقى موضوع الهوية الذي يشكل المبدأ الأخير، وهذا يمكن الكشف عنه عبر العمومية القيمية، والتي تحمل الهوية الإنسانية منطلقاً لها، ذلك لأن العالمية أو الكونية بما تحمل من القيم العقلانية، التي من إنجازاتها الحديثة "الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان... هذه القيم العالمية والمحيدة أيديولوجياً والمتحررة من كل لون طائفي أو عنصري، تكون في حد ذاتها مشروع هوية مستقبلية، هوية تنتمي إلى العقل"⁽³⁾. وبذلك فهابرماس

(1) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.71-72.

(2) مجموعة مؤلفين، العولمة: المفاهيم الأساسية، ص 286.

(3) بول شاوول، "نحن والحداثة والعولمة"، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، السنة 42، العدد 485، لعام 2004، ص 33.

يعول على النموذج السياسيّ البديل (الديمقراطية التشاورية) من أجل تحقيق ضمان لمسار التعددية الثقافية في أنموذج وحدويّ بوجهه الآخر، يقول هابرماس: "إنّ مفهوم المواطنة متعددة الثقافات هي عبارة عن وضع يترجم في شكل مدينيّ، مع ذلك فإنّه لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأنّ المواطنين هم، أيضاً، أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنّه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأنّ هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم. كما أنّه يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتمكن من تلقيحها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم وبمساواة تامة، الولوج إلى إرث ما، والانتماء لجماعة ثقافية معينة تمكنهم من اختيار هويتهم وإرسائها بكل حرية... ويبدو أنّ الطريقة الوحيدة المثلى، التي يمكن من خلالها اتقاء خطر [النزاع التعدديّ الثقافيّ]، هو التأكد من أنّ كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة"⁽¹⁾. وبذلك فإنّ "إدراك البعد الكونيّ الذي يتعدى حدود الجماعة، لن يتم إلاّ في إطار سياسة تشاورية، لهذا لم يكتسب أهمية تذكر عند هابرماس، إلاّ إذا أقمنا وزناً لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية، ليس فقط بالتفاهم الأخلاقيّ حول الهوية الجماعية، بل أيضاً بتوزيع المصالح والاتفاق العقلانيّ بالمعنى الغائيّ بواسطة اختيار الوسائل الملائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقيّ وفحص التماسك القانوني"⁽²⁾، وتمثل الاهتمامات الفلسفية لهابرماس بمسألة الديمقراطية في بعدها الكونيّ، أو ما يسميه ديمقراطية المواطنة الكونية، امتداداً لأبحاثه حول مستقبل الديمقراطية فيما بعد الدولة- الأمة، كما تعد أيضاً تطويراً لأنموذج الديمقراطية التشاورية في فضاء عموميّ كونيّ، وهو المشروع الذي يعدّه هابرماس

(1) يورغن هابرماس، إتيفا المناقشة، ص 44-45.

(2) يورغن هابرماس، "ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية"، ترجمة: محمد الأشهب، مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، العدد 22، 2009، ص 222. وينظر: محمد الأشهب، "فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلّي لـ يورغن هابرماس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 186.

إجابة على التحديات الراهنة التي تواجه الإنسانية على الصعيد العالمي، ولاسيما في ظل تراجع دور الدولة-الأمة، وتقلص تدخلها السياسي خارج فضاءها الضيق، إذ أصبحت السياسة بالمعنى الكلاسيكي مسألة متجاوزة فاعديد من المشاكل، وإن كانت على الأقل تطرح في جدول أعمال هيئة الأمم المتحدة، استطاعت ولو في مراحل محددة أن تثير نقاشات داخل الفضاء العمومي العالمي، ومن بين هذه المشكلات نذكر الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات العالمية التي فيها تفاوت طبقي صارخ. فأظن أن حل هذه المشكلات يتطلب على الأقل نظام مواطنة كونية تسمح بشيء مثل سياسة داخلية عالمية. ينطلق هذا البديل الذي يقترحه هابرماس للمواطنة الكونية من الأهمية التي يحظى بها مفهوم الفضاء العمومي في فلسفته، وهو المفهوم الذي أراده أن يتشكل على المستوى الكوني حتى يساهم في التأثير في صانعي القرار السياسي دولياً⁽¹⁾.

وقد تبين مما سبق كيف جعل هابرماس الانتقال من التأسيس القانوني لمفاهيم الحقوق، وعبر مناقشة في مجالات عامة ترتبط بالمؤسسة السياسية والقانونية، ومن ثم اعتماد النتائج السياسية - القانوني، كمنطلق لتحديد معالم الدولة الدستورية، ليؤسس من جديد لمفهوم آخر هو المواطنة والتي وإن شغلت حيزاً وطنياً قومياً حسب تاريخانيتها، إلا أنه وبدسترة المفهوم سيصبح ذو دلالة اشمل من انحصارها بقومية أو ثقافة معينة، وبالنتيجة يصبح مشروع الدولة مابعد القومية، مشروعاً قائماً على المواطنة القانونية، والتي تجد لها منفذاً من خلال التشريعات الدولية. ولا يتجاهل هابرماس⁽²⁾ أن الأمة رأس ذو وجهين، بوصفها الهوية الجماعية الأولى الحديثة، والتي مازالت تتغذى من إسقاطات المنشأ، وهي تتقلب بين النمو الطبيعي المتوهم للأمة- الشعب، والتشكيلة القانونية التي لأمة من مواطني الدولة... ويدين الوعي القومي بوجوده لتعبئة المواطنين الذين يحق لهم أن ينتخبوا في المجال السياسي العام، وترتبط التعبئة بالفهم الذاتي الداعي إلى المساواة بين مواطني الدولة الديمقراطية الدستورية، وتنبعث هذه التعبئة من سياق الصحافة وصراع الأحزاب

(1) محمد الأشهب، مذهب التواصل في الفلسفة النقدية ليورغن هابرماس، ص 362.

السّياسيّة على السّلطة، وهو صراع مسيّل خطابيّاً... كما يجب أن يلقي هذا النقاش استجابة في الرأي العام الأوروبيّ، مايفترض وجود مجتمع شعبيّ أوروبيّ، فيه إتحادات ومنظمات غير رسميّة وحركات شعبيّة، أما وسائل الإعلام التي تتجاوز حدود القوميّات فيمكنها أن تخلق سياقاً تواصليّاً متعدد اللغات⁽¹⁾.

ويجد هابرماس مبتغاه في التنظيمات على المستوى الإقليميّ والدوليّ في محاولته لتجاوز أزمات النموذج الوطنيّ السّياسي. فقد ظهرت أنظمة على المستوى الإقليميّ والدوليّ والعالميّ تجعل من الممكن وجود سلطة خارج النطاق الوطنيّ، أو على الأقلّ بديلاً جزئيّاً عن القدرات المفقودة للدولة القوميّة في بعض المجالات الوظيفيّة. وهكذا هو الحال في المجال الاقتصاديّ بوجود صندوق النقد الدوليّ والبنك الدوليّ (1944)، ومنظمة التجارة العالميّة، التي انبثقت من معاهدة (الغات) عام 1948، فضلاً عن مجالات أخرى، مثل منظمة الصحة العالميّة (1946) والوكالة الدوليّة للطاقة الذريّة (1957)، أو الوكالات الخاصة للأمم المتحدة، مثل التنسيق الدوليّ في مجال الطيران المدنيّ. يمكن على الأقلّ لسياسات تفرع السّلطات على مستويات متعددة، والتي تتلاءم مع مستوى الأمم المتحدة أو دون ذلك، أن تردم فجوات الكفاية التي يمكن أن تحصل عندما تفقد السّلطة الوطنيّة حكمها الذاتيّ⁽²⁾. وعلى الرغم من أن النموذج الوطنيّ يبقى ماسكاً سيادة الدولة واحتكارها للقوة فاعلة ظاهريّاً، إلا أن الاعتمادات المتبادلة المتنامية للمجتمع الدوليّ تتحدى الفرضيّة الأساسيّة التي تقول: إنّ السّياسات الوطنيّة التي تُحدد لواقع وطنيّ، تبقى تناسب المصير الفعليّ لكل دولة قوميّة⁽³⁾.

ولنعرج على أنموذج تطبيقيّ سياسيّ إقليميّ واضح المعالم، ألا وهو الإتحاد الأوروبيّ، نجد أنّه قد استطاع أن يحقق بنية ومعالم المواطنة الأوروبيّة عبر نصه على حقوق المواطنين الأوروبيّين في دول الإتحاد مجتمعة. وفيما يلي بعض المواد التابعة للنظام الداخليّ للإتحاد الأوروبيّ والتي توضح الحقوق المواطنة العامة والسّياسيّة لمواطنيه:

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السّياسيّ، ص 156-164.

(2) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.69.

(3) Ibid: p.69.

الحقوق العامة:

المادة 8 الفقرة أ: كل مواطن من الإتحاد له الحق في الانتقال والإقامة بحرية داخل أراضي الدول الأعضاء.

المادة 8 الفقرة د: كل مواطن من الإتحاد له الحق في أن يقدم عريضة للبرلمان... كل مواطن من الإتحاد يمكنه تقديم طلب للمحقق الرسمي في الشكاوى.

الحقوق الانتخابية:

المادة 8 الفقرة ب1: كل مواطن من الإتحاد مقيم في دولة عضو لا يحمل جنسيتها له الحق في التصويت والترشيح للانتخابات البلدية في الدولة العضو التي يقيم فيها.

المادة 8 الفقرة ب2: كل مواطن من الإتحاد مقيم في دولة عضو لا يحمل جنسيتها له الحق في التصويت والترشيح لانتخابات البرلمان الأوروبي في الدولة العضو التي يقيم فيها.⁽¹⁾

قد لاتعمل التحالفات الدوليّة بالشكل المرجو- بعد أن تفقد السّلاطة الوطنيّة بشكل مستمر قوة النفوذ السياسيّ، والتي يمكن تعويضها على المستوى الدوليّ- إلّا أنّها، بكل تأكيد، يمكن أن تصنع الفارق عن أزمات الدولة الوطنيّة⁽²⁾، وهنالك الكثير من الجدل حول نموذج التحول من الديمقراطية القوميّة إلى المستوى الأوروبيّ، ليس من أجل مشكلة الحجم فقط، ولكن من أجل تكرار مساوئ القوميّة على مستوى أعلى أيضاً، وهكذا، بينما ترتفع التوقعات في تقديم الإتحاد الأوروبيّ والاستقرار وموافاة التحديات الاقتصادية، تأتي إمكانية تنفيذ الكيان السياسيّ الأوروبيّ على أرض الواقع في الوقت نفسه، وبينما تقوم المنافسة الحرة بتسريع التغيير الاجتماعيّ، يبدو نسيج الثقة والتسامح والتضامن الاجتماعيّ، الذي قامت عليه

(1) ديريك هيتز، تاريخ موجز للمواطنة، ص 156. (ترقيم المواد تابع لمعاهدة ماستريخت الصادرة سنة 1993).

(2) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.68.

الديمقراطية الليبرالية، هشةً بشكل متزايد⁽¹⁾؛ ولذلك فهابرماس يعد الاتحاد الأوروبي عبارة عن تجربة تاريخية، يمكن من خلالها النظر للبعد التطبيقي لفكرة الدولة فوق القومية، ومن ثم يجب العمل على تجاوز مساوئها الليبرالية، وتناقضاتها البنيوية، وأزماتها الخاصة بالشرعية، أو الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، إلى انجاز وسيط لتعميم فكرة الكونية لدولة عابرة للقارات، وموحدة لها، دولة العالم الدستورية. وهنالك أزمة واضحة المعالم تظهر هنا فمشكلة التعددية داخل الحيز الوطني هي نفسها المشكلة التي تطرح على المستوى العالمي، فالمجتمعات بوطنيتها هي مجتمعات مركبة ومتعددة فكيف بالعالمية؟ لذلك يحاول هابرماس أن يضمن مهمة التجاوز لهذه الأزمة بفاعلية النموذج الديمقراطي، إذ يعي هذا النموذج بمسألة التعدد الإثني والعرقي والديني داخل الدولة- الأمة، فهو يرى أنه، وفي مثل هكذا مجتمعات معقدة التركيب، تتشكل نيات ورغبات المواطنين، مبنية على أساس مبادئ السيادة الشعبية، الوسط الأمثل لشكل التضامن المبني قانونياً، والذي يعيد إنتاج نفسه من خلال المشاركة السياسية. فإن كان للعملية الديمقراطية الديمقراطية آية آمال في تأمين تضامن المواطنين ضد القوى الداخلية، التي تهدد بتفتيت المجتمع، فيجب بكل تأكيد أن تستقر بنتائجها. ولا يمكن للعملية الديمقراطية أن تنزع فتيل خطر انهيار التضامن إلا بانجازها للمعايير المعروفة للعدالة الاجتماعية. ولذلك تشكل مسألة الحقوق الأساسية للإنسان وحقوق المشاركة السياسية لدى هابرماس مثلاً يعبر عن نفسه للمواطنة، من حيث كونها تمكن الشعوب المتحدة ديمقراطياً لتقرير أوضاعها تشريعياً. فإن النوع الوحيد من العملية الديمقراطية الذي يُعد شرعياً والذي يمكن أن يمد مواطنيه بالتضامن سيكون ذلك الذي ينجح في توفير وتوزيع الحقوق العادلة للمواطنين، لكن ليبقى مصدراً للتضامن، على حال المواطنة أن يحافظ على القيمة الفاعلة، على الفرد أن يبذل جهده ليكون مواطناً، في مجالات الحقوق الاجتماعية والبيئية والثقافية⁽²⁾.

وتحضر أزمة التعدد السابقة في خطاب هابرماس عن نماذجه في الاتحاد الأوروبي والعالمي بتعويله الآنف على السيادة الشعبية والقدرة على حفظ التضامن

(1) مجموعة مؤلفين، العولمة: المفاهيم الأساسية، ص 32-33.

(2) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.73.

الإنسانيّ ومع نقاشه للأُموذج التطبيقيّ للإتحاد الأوروبيّ، فإنّ هابرماس يحاول الانتقال إلى أُموذج تطبيقيّ آخر، وهذه المرة شخصاً دولياً يمثل منظمة أكثر شموليّة في شكلها وإدعائها، وهي منظمة الأمم المتحدة، وهو يرى أنّها منظمة "تنقصها، لأسباب بنيويّة، القاعدة الشرعيّة، لتستطيع القيام بمهمات أوسع، وكل منظمة عالميّة تختلف عن الجماعات المنظمة رسمياً بشرط الاحتواء الكامل، فهي لا تستطيع أن تقصي أحداً لأنّها لا تسمح بأيّة حدود اجتماعيّة بين الداخل والخارج"⁽¹⁾، وبما أنّ هذه المنظمة لم تستطع استحصال مقوماتها، للأسباب الآتية:

- 1- عدم الاحتواء الكامل والفعال.
 - 2- والإقصاء لدول الهامش لحساب دول المركز.
 - 3- والسّماح للتدخلات القوميّة في إصدار قراراتها.
- لذلك فالحاجة إلى تنظيم عالميّ يعالج مشاكل المنظمات العالميّة، تجعل من هابرماس يوافق الآراء المؤيدة لقيام ديمقراطيّة عالميّة سياسيّة، بتفكيكها لمنطلقات وأهداف هي⁽²⁾:

- 1- خلق الوضع السياسيّ لمواطنين عالميين ينتمون إلى المنظمة الدوليّة، ليس فقط بواسطة دولهم، بل من خلال ممثلين منتخبين في برلمان عالميّ.
 - 2- تأسيس محكمة عقوبات دوليّة مجهزة بالصلاحيّات المعهودة، أحكامها ملزمة للحكومات القوميّة أيضاً.
 - 3- توسيع مجلس الأمن ليصبح سلطة تنفيذيّة قادرة على التصرف.
- ويرى هابرماس أنّه ليس باستطاعة أيّ منظمة عالميّة قوية بهذا القدر من الشرعيّة، أن تعمل بفاعليّة إلّا من مجالات المسؤولية السياسيّة، يشكل جزء منها ردود الأفعال على مشاكل الأمن وحقوق الإنسان، وسياسة البيئة والحفاظ عليها من أجل سلامة الإنسان.⁽³⁾ ولذلك فبالإمكان تجاوز الحدود الوطنيّة للدولة- الأمة، نحو رحاب أوسع قائم على أسس: انبثاق مجتمع مدنيّ عالميّ، وبناء فضاء

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السياسيّ، ص 170.

(2) المصدر نفسه، ص 169-170.

(3) المصدر نفسه، ص 170.

عام لرأي عام وسياسي على المستوى العالمي، وكذلك خلق ثقافة سياسية قابلة للتبني والقبول من جانب المواطنين جميعاً.⁽¹⁾

يقابل هابرماس، في مشروعه للمواطنة العالمية^(*)، وكما هي تأسيسات الدول القومية بمحاجتها إلى السلطات الثلاث، نجده يقابل بين منظمة الأمم المتحدة والبرلمان القومي كبرلمان عالمي، وبين مجلس الأمن كدور تنفيذي بسلطة الحكومة التنفيذية الحمائية، وهي نتاج للفكر الليبرالي، ويقابل المحكمة العالمية شكلياً بسلطة القضاء في الدولة القومية، التي تسهر على مراقبة تنفيذ القوانين، ومعاقبة الخارجين عليها. يقول هابرماس: «على هذا الأساس فسياسة حقوق الإنسان الموجهة من طرف الأمانة العامة لهيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية بلاهاي، التي يجب من الآن أن تحوّل إلى محكمة جنائية حقيقية، كل هذه المؤسسات الجديدة ستقلص من سياسة الدولة الفردية، فالعديد من المشاكل، وإن كانت على الأقل تطرح في جدول أعمال هيئة الأمم المتحدة، استطاعت ولو في مراحل محددة، أن تثير نقاشات داخل الفضاء العمومي العالمي»⁽²⁾. وقد استطاع

-
- (1) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 235.
- (*) قد يعتقد البعض أن مشروع المواطنة العالمية لا يحتاج إلى فكرة الدولة العالمية، وذلك اعتماداً على بُعد المواطنة فقط، ووجود منظمات عالمية تكفل صورة هذه المواطنة، إلا أن الحقيقة هي: إن هذه المنظمات، بشكلها أو وجهها الآخر، إنما تمثل سلطات عالمية متماهية مع سلطات الدولة، فلا يمكن حقيقة فهم هذه التشكيلات دونما الشعور بوجود أو حاجة وجود دولة عالمية وإن كانت بصيغتها الضعيفة وغير العلنية اليوم. حتى أن هابرماس نفسه حينما يتكلم عن فدرالية تتأسس وتشكل بصورها المتقدمة مع الإتحاد الأوروبي، إنما تمثل دولة لها مواصفات خاصة؛ لذلك فالكلام عن أن هابرماس يحكي عن سياسة ومواطنة عالمية دونما الحاجة إلى تنظيم دولة عالمية، يكون من المعاب بحقه، أو حق من يتصور ذلك. والأمر أشد نقداً في حال تكلم العكس وقال بالدولة العالمية التي تحتاج لأسس عالمية كبرى، لم نجد هابرماس يعطيها حيزاً مستحقاً (ينظر لمعرفة فكرة هابرماس عن المواطنة العالمية: يورغن هابرماس (في مقابلة له مع كريستيان بوشندوم ورينير روشلتس) ملحق بكتاب الفلسفة والسياسة (محمد الأشهب)، دفاثر فلسفية - مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص 126).
- (2) يورغن هابرماس، (في مقابلة له مع كريستيان بوشندوم ورينير روشلتس) ملحق بكتاب الفلسفة والسياسة (محمد الأشهب)، دفاثر فلسفية - مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص 121.

إعلان الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان برفضه للحروب الهجومية، وتحديد الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية أن يحصل على إلزام معياري دولي، وإن كان «ضعيفاً» على نط المعاهدات المعترف بها علناً، وهذا لا يكفي طبعاً لإرساء قواعد عمليّات مهمة في الاقتصاد العالميّ وممارسات وتنظيمات تسمح بحل المشاكل العالميّة، فضبط مجتمع العالم الذي أفلت من قيوده، يتطلب سياسات كفيلة بتوزيع الأعباء، ولكن هذا لن يصبح ممكناً إلاّ على أساس تضامن عالميٍّ، مازال مفقوداً، هو بكل الأحوال أضعف قدرة على الربط بين الناس مما هو عليه التضامن الذي نما داخل الدولة القوميّة⁽¹⁾، وبما أن مركز الجاذبيّة في المجتمعات الديمقراطيّة هو الفرد الذي ترك أجهزته عن طريق الهروب إلى مشكلة الجماعة من خلال الدين، أو من خلال القوميّة، أو من جانب المجتمعات التقليديّة ذات الولاء القبليّ، فإنّ الأمر يتطلب (حسب هابرماس) استجابات جماعيّة تحقق التفاعل الاجتماعيّ من المواطنين وهي علاقات عامة متطورة وإرباكيّة؛ ولذلك يمثل إدراج الأفراد المختلفين والجماعات المتنوعة ثقافيّاً بصورة فرعيّة ضمن الأطر الجماعيّة، مثل الأمة، تتحدث وتتصرف نيابة عنهم وهو يمثل لدى هابرماس إحدى مشاكل التضامن، وعليه يصبح اللجوء إلى مفهوم المواطنة الثقافيّة التعدديّة هو الكفيل لحل أزمة التضامن.⁽²⁾

استناداً لما سبق نجد هابرماس يقول: «إنّ العولمة تؤثر على البنية الثقافيّة للحمة المجتمع المدنيّ، التي تعززت في سياق السّلطة الوطنية. وإنّ التكامل السّياسيّ للمواطنين ضمن مجتمع كبير والذي يعد قدرة منظمة مؤسّساتيّاً للحق الديمقراطيّ لتقرير المصير، يُعد من بين المنجزات التاريخيّة للسلطات الوطنيّة دون ريب. بيد أن اليوم تكشف علامات التشظي السّياسيّ أولى الثغرات في تلك الصفحة من الوطنيّة»⁽³⁾. وعلى ذلك يتوجب تطوير وتنمية قدرة الفاعليّة العالميّة للتضامن الاجتماعيّ والسّياسيّ عبر فكرة التواصل والأنموذج التشاوريّ للديمقراطيّة بما يجعل أنموذج العالميّة مقبولاً؛ ولذلك فإنّ مقولة حقوق الإنسان، ولوائحها الدوليّة، تُعد

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السّياسيّ، ص 91-92.

(2) Luke Goode, Habermas, Democracy and the Public sphere, p.124.

(3) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.70.

منطلقاً لتأييد فكرة العالمية، إذ يعتقد هابرماس أن المواطنين العالميين إذا انتظموا «على المستوى العالميّ وخلقوا تمثيلاً منتخباً بشكل ديمقراطيّ، فهم لا يستطيعون أن يستقوا تماسكهم المعياريّ من فهم ذاتيّ سياسيّ - خلقيّ، أي من تقاليد وتوجهات قيم أخرى، بل من فهم ذاتيّ خلقيّ - قانونيّ فقط، والنموذج المعياريّ لجماعة قائمة من دون إمكانية إقصاء الآخرين هو عالم الأشخاص الأخلاقيين، وليس من قبيل الصدفة أن تُشكّل حقوق الإنسان، أي المعايير القانونيّة ذات المضمون الأخلاقيّ حصراً إلاّ الإطار المعياريّ الوحيد في الجماعة العالميّة السّياسيّة... لكن الاتفاق العالميّ حول حقوق الإنسان لا يستطيع، إذا تم، أن يوطد ما يعادل بدقّة التضامن بين مواطنيّ الدولة الذي نشأ في الإطار القوميّ، وفيما يتجذر التضامن بين مواطنيّ الدولة في هوية جماعيّة خاصة، فإنّه يجب على التضامن بين مواطنيّ العالم أن يعتمد فقط على عالميّة أخلاقيّة عبر عنها في حقوق الإنسان»⁽¹⁾. وبذلك لا تمثل المشكلات والأزمات، التي أشرنا لها آنفاً حتى لو في داخل الحيز الوطنيّ، ولا سيّما مصائب التعسف السّياسيّ والحرب الأهليّة والفقر، شؤوناً محلية. فلو تناولت وسائل الإعلام فوارق الرفاهية بين الشّمال والجنوب أو الشّرق والغرب، فقط، لأدركها العالم بأسره. علاوة على مشكلة التعدديّة الثقافيّة المحليّة والوطنيّة التي تُعدّ كلها، اليوم، مطالب عالميّة تحتاج إلى تسويات واتفاقات ليس محلها الدولة القوميّة.⁽²⁾ وهنا تتضح مشكلة التعدديّة الثقافيّة والخلقيّة والدينيّة ومشكلة احتواء كل تلك التعدديّات داخل الأنموذج العالميّ، والحقيقة، حسب هابرماس، أن كل هذه المعايير ومكونات العوالم المعاشة تبقى داخل مقبولة التعدديّة الثقافيّة، ولا تتخذ العالميّة من أحدها معياراً في التشريع والاحتكام أو التنفيذ، بل إنّ الأمر مناط بالمعيار القانونيّ العالميّ المنبثق من مجلس عالميّ ديمقراطيّ، يسمح بإجراء مثل هذا، وبالتالي فإنّ حقوق الإنسان، بما تمثله من توافق عالميّ، تُعدّ مثلاً جيداً لغرض البحث عن الإمكانية التطبيقية لمشروع هابرماس الكونيّ. لكن الأمر هنا لا يؤخذ

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السّياسيّ، ص 170-171.

(2) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.71.

بعده الدولاتي العالمي، فهابرماس يجد هنا إشكالية واضحة المعالم بين معيارية الحقوق وإمكانية قيام الدولة العالمية، لأنه يرى أن السياسة العالمية مازالت تفتقر إلى بُعد سياسي قادر على خلق جماعة عالمية أو هوية جمعية وملائمة، كما أنها لاتستطيع أن تقدم مايكفي لكي يمثل سياسة عالمية أو داخلية كما في الدولة القومية.⁽¹⁾ وبقدر ما يُنظر هابرماس للمواطنة العالمية بقوة، فهو يخفف من حديثه وجدوى فكرة العالمية مع الدولة والتنظيم السياسي، وإن أوكل له مهام تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، كما بينا سابقاً؛ ولذلك فهابرماس لا يملك أساساً تستطيع أن تنقل أنموذج السياسة من حيزها الوطني إلى العالمي، إلا مع المواطنة، وأنموذج الحكم بصيغته الديمقراطية التشاورية، أما المؤسسة وتشكيل الهوية العالمية فتلك عوائق تقف بوجه مشروع الدولة العالمية. وإن كان سيحمل المواطنين والمجتمع المهمة التاريخية لصناعة الهوية العالمية، التي تستطيع تعقيد مشروع الدولة العالمية، وهو يقول: إنه يجب تغيير وجهات النظر في سلوك التعامل الدولي "من العلاقات الدولية إلى سياسة داخلية عالمية، [وذلك] لا يمكن توقعه من الحكومات إذا لم يبدأ السّكان أنفسهم بتبدل في الوعي"⁽²⁾، وبلغة أخرى يصح الكلام (بوضع اليوم) عن عالمية تنظيمية - أخلاقية (حقوق الإنسان) ولا يصح الكلام عن عالمية تنظيمية - سياسية (الدولة العالمية).

وبخصوص نقل الديمقراطية نحو أفق العالمية مرة أخرى يحاول هابرماس أن يزيد مسوغاته لهذا المشروع بقوله: "إن حقيقة كون العملية الديمقراطية يجب أن تحتضنها ثقافة سياسية عامة لاتعني مشروعاً استثنائياً لإدراك الخصوصية الوطنية، لكن له المعنى الشّمولي لممارسة التشريع الذاتي الذي يشمل جميع المواطنين بشكل عادل. الشّمولية هنا تعني أن يبقى الوجود السياسي الجماعي مفتوحاً على جميع المواطنين ومن جميع الخلفيات، دون منع الآخرين من الاندماج بشكل عادل في مجتمع متجانس. إن الإجماع المسبق المبني على أساس التجانس الثقافي، والذي هو أحد الشّروط الضرورية للديمقراطية، يصبح لا حاجة له، إذ إن الرأي العام يمكن

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

أن يجعل التفاهم السياسيّ ممكناً حتى بين الغرباء. وبفضل خواصها الإجرائيّة، فإنّ للعمليّة الديمقراطيّة آلياتها الخاصة لضمان الشّرعيّة؛ فيإمكانها، عند الضرورة، ردم الفجوات في التكامل الاجتماعيّ، وأنّ تستجيب لمطالبات النسيج الاجتماعيّ المتغير للسكان بإنتاج ثقافة سياسيّة مشتركة⁽¹⁾. ويجد هابرماس أنّ هنالك مشكلتين تواجه المشروع العالميّ برمته: الأولى في كيفية إمكان التفكير في إضفاء شرعيّة ديمقراطيّة على القرارات، بعيداً عن بنية المنظمة الرسميّة (الدولة)، وثانياً، ماهية الشّروط اللازمة لكي يتحول الفهم الذاتيّ لفاعلين قادرين على التصرف عولميّاً، إلى درجة تجعل الدول والأنظمة قادرة على أن تتجاوز الفهم القوميّ لذاها شيئاً فشيئاً، كأعضاء جماعة مجبورة، من دون بديل، على مراعاة وملاحظة المصالح العامة والمشاركة عالميّاً⁽²⁾.

ويحاول هابرماس الإجابة عن الإشكاليّتين بنقطتين:

الأولى: على كل المواطنين أن يتمتعوا بفرص ماثلة لتحقيق أولوياتهم والتعبير عن إرادتهم السياسيّة؛ ولذلك تضاف صفة ابستميّة على الإرادة الديمقراطيّة، وذلك استعمال العقل في المجال العام للنقاش، وحينئذ، لانتستد العمليّة الديمقراطيّة قوتها المُشرّعة من المشاركة السياسيّة فقط، بل من خلال انفتاح عام وعقليّ لعمليّة نقاشيّة، ومتروية، وقائمة على نظريّة الخطاب لتحقيق نتائج مقبولة عقليّاً. ولكن لا بد أن نفهم أنّ الرأي العام المنبثق هنا، وتشكيل الإرادة العامة الناتجة عن هذه الفاعليّة، لا تحلّ بديلاً عن عمليّات التمثيل السياسيّ أو عمليّات القرار الرسميّة المعتادة، بل إنّها تمثل مراكز ثقل لتجسيد محسوس وعقليّ لرأي السيادة الشّعبيّة، في عمليّات الانتخاب وعمل الجمعيات والتصويتات، وتلك أدوات لدفع وتحقيق المطالب الموجهة نحو عمليّات القرار والتشريع، وبالأساس نحو التواصل، وبهذا يسترخي الإتصال المفهوميّ بين إضفاء الشّرعيّة في الديمقراطيّة وبين أشكال التنظيم الرسميّة (الحكومة والبرلمان والقضاء وغيرها من مؤسسات الدولة الرسميّة)⁽³⁾.

(1) Habermas, The Postnational Constellation -Political Essays, p.72.

(2) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسيّ، ص 173.

(3) المصدر نفسه، ص 173-174.

الثانية: يجب تحويل منظور العلاقات الدولية والمصالح القومية إلى منظور حكومة عالمية، وذلك لا يمكن تحقيقه عبر الحكومات، إذا لم يبدأ المواطنون، في دولهم القومية، بتبديل الوعي نحو ذلك، وبناءً عليه تتحول المهمة إلى الشعب أو المواطنين لا الحكومات، لأنَّ النُخب الحاكمة، وبسعيها لتحقيق المصالح القومية، ستعمل على صناعة موافقة شعوبها لغرض إعادة انتخابها، وبذلك فالرأي السائد للتوجه العالمي سيكون إلزامياً على الحكومات في حال تقرر من مبدأ شعبيّ. إذ يجب تحقيق وعي لتضامن عالمي في المجتمعات المدنية، والمجالات العامة السياسية، وعلى ذلك فالمشروع العالمي، هذا، يتوجه إلى المواطنين، والحركات الشعبية، ومنظمات المجتمع المدني، لفتح منظورات جديدة ومرضية لمعارضة حل النزاعات وتحقيق الأهداف الإنسانية العامة⁽¹⁾. وتتأسس الحاجة إلى أنموذج كونيّ -قائم على بعد سياسي من تصورنا للمقتضيات الجوهرية للديمقراطية، وبذلك "يظهر أن العلاقة القادرة على توحيد أعضاء المجتمع السياسي تكمن في أنها لا تكون بفعل جماعة إثنية أو ثقافية موجودة سلفاً [كما مع الدولة القومية] ولكن بفضل نظام سياسي أساسي يستقبل انخراطهم ويتحدد قبل كل شيء بمدونة من الحقوق السياسية"⁽²⁾؛ ولذلك يعول هابرماس على الحقوق السياسية وإمكانيتها العالمية على تجاوز أنموذج الدولة الوطنية - القومية، الدولة - الأمة، مما يتيح "الحديث عن إمكانية قيام المواطنة العالمية، فالمواطنة ماهي إلا نتيجة لرابطة سياسية تخضع شرعيتها على الدوام إلى احترام المبادئ المؤسسة للديمقراطية، وإذا ما أراد أعضاء الجماعة السياسية أن يعتبروا أنفسهم شركاء متساوين، يجب أن يخضع انتماءهم إلى الدولة لترتيبات يمكن أن نجد تبريراً لها في مبادئها وقوانينها"⁽³⁾؛ ولذلك يكون التنظير لدولة كونية مطلباً أساساً لرعاية شؤون هذه المواطنة، وتفعيلها مع مضممار هذا الأنموذج الجديد العابر للحدود الوطنية. وعلى ماسبق فإن مشروع الديمقراطية

(1) يورغن هابرماس، الحداثة وخطاها السياسي، ص 174-175.

(2) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 252.

(3) المرجع نفسه، ص 255.

الهبرماسي بتشاوريته وقانونيته من جهة، وكونيته المواطنة والتنظير للأسسة عالمية للفاعلية السياسية من جهة ثانية، يُعد مشروعاً لم ينجز بعد فهو وجه الحداثة السياسي، ومن ذلك فهو إشكالية قائمة ليومنا الحاضر.

الدولة ومجتمع ما بعد العلمانية:

«كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر: إسقاط أو إزالة ما هو عقلائي في علم اللاهوت، ومحتوياته الجوهرية- وفي ضوء التمييز النقدي الذي لا يقبل النقض للميتافيزيقا- دون تدمير معاني المبادئ الدينية أو العقل نفسه؟»⁽¹⁾.

هذا هو تساؤل هابرماس الذي نضعه إشكالاً لمقصدنا هنا، أي، كيف يمكن أن ننفي العقلانية عن الدين، ونحن لانزال بالرغم من مناهجنا النقدية لا نستطيع أن نقبل ما هو ميتافيزيقي لدينا (دينيّاً أو عقليّاً)؟، ذلك يعني أن التسويغات العقلانية للميتافيزيقا قد تحيل إلى شرعية التسويغ العقلائي للدين، وأن الإزالة لما هو عقلائي في الدين يعني أن جميع المبادئ الدينية ستتهدم. هذا التساؤل والإشكال الأساس الذي يريد هابرماس الطواف في رحاب البحث عن إجابات له. وتلك الإجابات، حتماً، ستجره إلى مقولات الدين والعلمانية، والدين والحدثة، والدين بين المعتقد والإيمان، والدين والأديان الأخرى. وذلك ما سنبحثه القادم من الصفحات.

يحاول هابرماس أن يظهر الإشكال الملّح والمعاصر لوضع الدين في المجتمعات المعاصرة، وما الذي يستوجبه ذلك الحضور والوضع من تأويلات لمقابلاته مع السياسة والثقافة والحالة الاجتماعية. ولأجل ذلك عمد إلى أن يجعل من خطاب

(1) Habermas, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity, (Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta), Polity Press, 2002, p.99.

الحداثة إطاراً يضمن كل من محتوى الدين والعلم، وتلك هي إشكالية أخرى من كبريات إشكاليات العقل الحديث والمعاصر. ويبدأ هابرماس بتصدير تصوراته عن وضع الدين، فيقرر وجود حالة الأصولية والتحجيرية (التي يمكن ستمها بالأرثوذكسية)، وكما هو الحال في الشرق، في الغرب. فاليهود والمسيح والمسلمون يعانون من المتطرفين؛ ولذلك علينا أن لا نركن لفهمهم لأنهم يقودون إلى حرب حضارات، الحرب التي أصبحت لغتها الصواريخ والحرب العنيفة التي نتجت عنها كبريات الصدمات اليوم، وفي ذلك كله، لا يمكن أن نقول: إنَّ العقل يستطيع أن يقدم حلاً وحلولا لتفسير وتغيير هذه السلوكيات، بينما يمكننا أن نعول على التفكير في الأمر⁽¹⁾؛ لذلك فنحن لا نقصي الآخر الديني مجرد اختلافه عن موروثاتنا، ولأن ما لديه يوازي ما لدى مجتمعاتنا من التعصب والأصولية. وذلك فتح الباب أمام الحديث عن أمرين: الأول، الدين والعلمانية. والثاني الدين والآخر الديني.

(1) بورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، نقله إلى العربية: جورج كتورة، مراجعة: انطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص 124-125.

المطلب الأول

الأصوليتان: العلمانية والدينية، وأثرهما في المجتمع المعاصر:

وبخصوص المحور الأول عن علاقة الدين بمن لا يمنحه سلطة (العلمنة) هنالك تصوران على طرفي نقيض لتصور الحداثة وقطيعتها مع الدين والبردايم القروسطيّ، وهما⁽¹⁾:

1- من اعتقد بأنّ هذه القطيعة هي استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة، بأشكال عقلانيّة وأسمى من سابقتها بكل الأحوال. (وهذا الفريق يمكن أن نسميه بالعلمانيّ، أو المؤيد لفكرة العلمانيّة). وهذا الإتجاه يؤول الحداثة بصورة تفاعليّة تجاه التقدم.

2- والمنظور الثاني هو لمن اعتقد بأنّ الحداثة انتزعت ملكيّة فكريّة وبصورة غير شرعيّة، وبذلك فهي نظريّة في الانحطاط، إذ لا أصل أو جذر دينيّ لها، وهذا هو الإتجاه الدينيّ المتطرف أو المعارض للحداثة.

يعارض هابرماس الإتجاهين، ويرى أنّهما يمارسان اللعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر والانتصار عليه، والرؤية من جانب واحد إلى الآخر⁽²⁾، دونما الوعي بأهمية المرحلة التاريخيّة، وأثر كل من الفهمين على الواقع المعاصر. ومن ذلك فعلى خطاب الحداثة، وبكل بساطة، أن لا يقولب الدين ضمن البعد الروحيّ للحياة، فحسب، وتبعده عن الإدارة السياسيّة للوسط العموميّ، هي بحاجة إلى احتضان، على المستوى الفكريّ، مكانتها في مجتمع متعدد الطوائف. بمعنى آخر، على الدين مواجهة التحدي المعقد لموقعه إزاء الأديان الأخرى دون تغيير جوهره المعتقديّ. وهذا هو ما يطلق هابرماس عليه تسمية "الحالة المعرفيّة" للدين عند الحداثة.⁽³⁾

(1) المصدر نفسه، ص 126.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

(3) Giovanna Borradori, Philosophy in a time of terror: dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida, The university of Chicago Press, 2003, p.72.

وكان من أبرز ما قدمه هابرماس في بحثه "الدين في المجال العام" هو فكرته، الجديرة بالثناء، في أن «التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائماً، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وإذا نظرنا من منظور نظرية الفعل التواصلي الهابرماسية نجد أن هذا القول يوجي بضرورة أن نتبنى وجهة نظر الآخر. ولعله سيكون من غير المعقول أن نتوقع أن يتخلى المتدينون بالمرة عن قناعاتهم الراسخة عند الدخول في المجال العام الذي يصير فيه النقاش العقلاني أساس الحوار. ومثلما يؤكد هابرماس، فإن هذا الطلب الملح لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعون- ضمن مؤسسات الدولة- إلى الالتزام الذي يقضي عليهم بتوخي الحياد أمام المنظورات العالمية المتصارعة. وقد بذل هابرماس، من خلال معرفته العميقة التي تفتح أفقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام، جهداً ملحوظاً في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية»⁽¹⁾، وفي المقال نفسه، يحاول هابرماس أن يكشف أن العنف الناتج عن الممارسات والتقاليد الأصولية الدينية، إنما يسوغ لدى تلك الجماعات في كونه موجهاً كرد فعل في مقابل ما تسببت به الحضارة الغربية، التي تحس بأنها متفوقة عليه، من جروح وآلم؛ لذلك نجد عودة للعنف العالمي المضاد على سعي الغرب الحديث نحو العلمنة.⁽²⁾

أن يرى الشخص نفسه من خلال عيون الآخرين هو ما أرادته الحداثة من الدين. والشئ الآخر في هذه الحالة هو مواجهة أغلبية الآخرين، من بينها مبادئ الأديان المختلفة والمعرفة العلمية والمؤسسات السياسية. بينما الأصولية هي رفض لكل تلك التحديات، وهي ما وصفه هابرماس بـ "كبت الاختلافات الفكرية

(1) وولن، ريتشارد، «الانعطاف الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع ما بعد علماني؟»، ترجمة: خالدة حامد،

<http://www.hekmah.org/portal/>

(2) Habermas, «Religion in the Public Sphere», Trans: by Jeremy Gaines, European Journal of Philosophy, Polity, 2006, p.1.

الرائعة" والعودة إلى حصريّة المواقف العقائديّة لما قبل الحداثة.⁽¹⁾ وهذا التصور هو ما أدخلنا إلى المحور الثاني وهو القبول بالمختلف الدينيّ، ومثّلت، في ذلك، ثقافة التسامح والقبول بالتعددية، على أساس الأخلاق الكونيّة، المخرج الوحيد لمشكلة العنف والإقصاء التي توجّه من طرفي الدينين والعلمانيين. وكذلك تبدو الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسيّ بالعقلانيّة، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الاليتيقيّ والسياسيّ في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكاناً طبيعيّاً لإنتاج الإجماع بين المواطنين، وبالتالي وحدة السياسيّ والأخلاقيّ، وذلك يتحقق حينما تكون السّلطة السياسيّة تحت رقابة ومحكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالاً عمومياً لحل مشاكل الشأن العام.⁽²⁾ وعليه تكون الأخلاق محوراً لحل الأزمة بين الأصوليات وفي ممارسة عقلنة الفعل السياسيّ.

الدين والأديان الأخرى، والدين والدولة:

يتكلم هابرماس عن ضرورة الفهم مابعد الميتافيزيقيّ - بشقه التواصليّ المنتج للحقائق عبر آلية فهم وتأويل اتفائيّة - والذي هو بالعكس تماماً من كل المفاهيم والنصوص الصّماء حول الخير والشرّ والمثال في الدين، وذلك التكلّس حول النصّ الدينيّ هو ما يمنع هذا الفكر (مابعد الميتافيزيقيّ) من أن يجد فضاءً مشتركاً مع الأديان، وذلك يدعو إلى أن تتجنب الأديان "الدوغمائيّة وفرض نوع ما من الضمير، أن تبقى بعض الأشياء على حالها نوعاً ما، وهي أشياء ضاعت في أماكن أخرى ولا يمكن استرجاعها إلّا عن طريق العلم المتخصص وحده"⁽³⁾.

(1) Giovanna Borradori, *Philosophy in a time of terror*, p.72

(2) عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان: هابرماس نموذجاً، تصدير عبد العزيز العيادي، ط1، دار فني، صفاقس - تونس، 2009، ص 109.

(3) يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر (البابا بندكتس XVI)، جدلية الدين والعلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم: محمد لشهب، جداول، بيروت، ط1، 2013، ص 58.

و للخروج من أزمة التطرف الديني، والعلاقة النقيضة للدين بالسياسة أو العكس، يجب الانعطاف بمسار الحلول نحو سنّ معايير مشتركة وتشكيل حس مشترك يمكن أن يوفر مناخاً تسامحياً من جهة، وشرعياً من جهة أخرى، وبمتزج ذلك «الحس المشترك بوعي الأشخاص، طالما هم قادرون على اتخاذ مبادرات قادرة على اقرار أخطاء، وعلى تصحيحها، فهو يؤكد بمقابل العلوم، بنية منظور تخضع لمنطقه الخاص. وبموازاة ذلك فإنّ وعي الاستقلالية هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعّية، ويرر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينية التي تتغذى بمضامينها المعيارية، ومع ذلك يجب أن يحتديه شكل الذكاء الخاص بالعلم، لأنّ هذا الذكاء يدعو إلى التبرير العقلانيّ. أما بالنسبة إلى الحس المشترك فقد اتخذ مكاناً في صرح شيد على أسس الحق العقلانيّ، صرح الدولة الدستورية الديمقراطية، كما أنّ القانون العقلانيّ المساوي له أيضاً أصوله الدينية»⁽¹⁾ وتتخذ السياسة والقانون مشروعيتها من تقاليد دينية، فما يعبر عنه اليوم بالعقلانية القانونية ماهو إلا نوع من تقاليد تشريعية كانت في الدين أصلاً، وتحولت عنه فيما بعد لأن تكون علمانية أو دنيوية؛ ولذلك فعلى الحس المشترك أن يعمل انطلاقاً من أرضية الفعل الديمقراطي ويهدف إلى تنميته، وذلك يعني أن لانعمل من أجل جماعة إيمانية واحدة بل على شكل من التعدد الصوتي للإيمان والعقيدة؛ لذلك فعلى العلمانية أن تعمل على كسب وجمع أكثر من رأي، والتعامل بنوع من قبول التعدد لمختلف الطوائف الدينية. ولما سبق، يجب على الدول العلمانية أن تأخذ بعين الاعتبار حتى الأصول الدينية لمعاييرها الاخلاقية والعمل على فكرة الفهم المشترك⁽²⁾، فالمحافظة على الحريات الأخلاقية، نفسها، تتطلب علمنة للسلطة السياسية، لكنها تمنع التعميم السياسي للرؤية العلمانية إلى العالم على الجميع. وذلك يستدعي مرة أخرى مشروع التنوير، والذي يلقي بظلاله حتى الآن. وسيلقي بها في كل الأزمنة. ويمكن الاستفادة منه هنا فقط عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون فيه بنفس الحق في التصويت. وإلى جانب ذلك

(1) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 131.

(2) المصدر نفسه، ص 132-133.

سيظهر شيء آخر ألا وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه، وهو ومضات فكرية من كل أرجاء الكون، من الشرق ومن الغرب.⁽¹⁾ ذلك كله على أنها عقلانية كونية جديدة تسمح بالاختلاف الديني وعدم التقاطع منه بقدر محاولة عقلنته وحصر حيزه.

ويُفسر ماسبق أن تجاوز الأصولية والواحدية، وتحقيق التعددية الدينية والتسامح الديني، إنما يمر عبر شبكة تواصلية تداوتية قانونية وسياسية، تقدم أنموذج نظام إدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على أنه جزء مكون لكثير من شكلانيات المجتمع المعاصر، ومنها أسس الشرعة والأخلاقيات، بل والحقوق الطبيعية كالمساواة وغيرها. ومن المحورين السابقين نخلص لنتيجة تعدد مقدمة من جهة أخرى وهي: أن هنالك تحولاً مرحلياً وتاريخياً من فكرة الدين الأوحد، الذي يريد أن يستبد بإعطاء المعنى للحياة ويمسك بيده زمام المعايير والحساب على ماينتج عن خرقها، وكذلك الدين الذي يرى أنه الأحق والأوحد، إلى فكرة الدين الذي عليه أن يعيش في مرحلة مابعد علمانية ويقبل بالتعددية الدينية!

كيف تتحقق الصورة مابعد العلمانية التي تدمج وتتجاوز انفصال المجتمعات الدينية والمجتمعات العلمانية؟ وكيف ستكون صفة الدولة الجديدة، بعلاقتها بالدين كمؤسسة، أو ممارسات طقسية وأخلاقية وعقدية؟ هذه أسئلة مفتاحية للكشف عن رؤية جديدة تتجاوز الأنموذجين: الديني والعلماني معاً.

(1) كيرستن كنيب، «المسألة الدينية لدى هابرماس: جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة: رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61.

المطلب الثاني

المجتمع مابعد العلماني:

تشكل الرؤية العقلانية للمجتمع المعاصر، لدى هابرماس، أساس الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأصولي والعنفي، مروراً بتجاوز العنف المضاد من السياسة العلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني، إلى نظرية في المجتمع مابعد العلماني. أي أن مشروع الحداثة مشروع موجه بوجهتين: الأولى نحو عقلنة الدين، والثاني نحو إقلال تحجيرة وتطرف العلمنة، وما ذلك إلا تمهيداً للتظير لفكرة التعايش في المجتمع مابعد العلماني.

ويلتمس المجتمع مابعد العلماني استمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه، والدور الحضاري الذي يؤديه التشارك والفكر الجمعي الموجه والمتنور بالديمقراطية، وفي هذا الجدل كله يظهر المجتمع مابعد العلماني وكأنه طريق ثالث بين العلم والدين.⁽¹⁾

ويذهب هابرماس إلى أن المراهنة على اختفاء الدين تدريجياً أو أن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع، كل ذلك بدأ يتآكل. وهنالك ثلاثة ظواهر متطابقة تجتمع لخلق الانطباع عن (ظهور عالمي جديد للدين): الامتداد التبشيري، والراдикаلية الأصولية، والتوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة في الكثير من ديانات العالم⁽²⁾. وعلمنا أن نعمل في مقابل ذلك على استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية التي يمكن أن تحد من الظواهر العنيفة والامتداد الأصولي. وفي مقابل ذلك تقع، هناك، على الدين مهمة كبيرة، عليها أن تكون صنواً للحداثة لا عدواً لها. على الدين بداية أن يقبل ويغير

(1) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 126.

(2) يورغن هابرماس، «مجتمع "ما بعد العلمانية" ماذا يعني ذلك؟» (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008).

<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>.

بنبويّاً في آليّة تعامله ليتقبل الخارج عن نصّه، ويتطلب لما سبق أن يؤدي الفكر الدينيّ ثلاثة انجازات هي⁽¹⁾:

- 1- يجب على الوعي الدينيّ أن يبذل مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفيّ الذي لابد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.
- 2- وعلى الوعي الدينيّ أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعيّ للمعرفة على العالم.
- 3- ولابد أن يفتح الوعي الدينيّ على أولويات دولة الحق الدستوريّة، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لابد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطيّ.

ولأجل ذلك، فإنّ هابرماس يرى أنّ حال مابعد العِلْمانيّة بقدر ماهي حال تاريخيّة فإنّها تحيل إلى وضع ينفرد ويتجاوز تاريخه. إنّها تتجاوز التطرف الدينيّ والعلمانيّ. إنّها لاتقرّ بسلطة الدين ولا اللادينيّ. يصفها هابرماس بقوله: «بصطدم المواطنين، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، ببعضهم البعض من خلال القنوات التي كونوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون، رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، تعدديّة النظرة إلى العالم. فإذا تعلموا التكيّف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذا وبدون كسر الرابط الاجتماعيّ للجماعة السياسيّة، فإنهم سيميزون ماتعني الأسس العِلْمانيّة للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع مابعد عِلْمانيّ»⁽²⁾، إذن هي وضع يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره في رحاب فضاء تعدديّ يقبل الدينيّ مشاركاً في صنع التشريع بطريقة عِلْمانيّة.

لأجل ذلك كتب هابرماس مكرراً ومعزّزاً فكرته في إمكانية العيش تحت اطار العِلْمانيّة بالنسبة للمتدين، على خلاف العكس الذي هو غير ممكن بطبعه وهو العِلْمانيّة تحت مظلة الدينيّ، ذلك يجعل على المواطن المتدين - المؤمن ضرورة قبول الدستور العِلْمانيّ لأسباب تحتل في منفعته في اطار أشمل من هوياته الضيقة التي لايمكن أن تجدها واقعاً، اليوم، بسبب خسارة الدول الدينيّة لرجالها المؤمنين

(1) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانيّة: نحو نسالة ليبراليّة، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

بها، وشرعيتها؛ ولذلك كله لا يمكن أن يستمر المواطن المتدين في العيش في جماعة منغلقة دينياً، ومنعزلاً عن عضويته في الدولة القانونيّة. وقد خسرت تلك القناعات، بشرعيّة الدول الدينيّة، وإمكانية التمسك بها، حصانتها لأجل توجه الكبريّ تجاه العقلنة، أو التأمل دوغما القبول بما هو ليس مشرعن إنسانياً. وهنالك سبب آخر في خسارة السّلطة الدوغمائيّة قوتها: لأنّها في بنيتها تعد نفسها غير قابلة للخطأ وأنّها محصنة وممتنعة على التغير، ولذلك هي غير قابلة للنقاش أو الحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها.⁽¹⁾ بينما ما يلزم لتجاوز ذلك هو خضوع السّلطة لتشاوريات غير مقيدة، ودائمة، تعيد هبة الإنسان وكرامته في إمكانية تجديد التشريع وكذلك في فحص مقولاتنا السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة في إطارها.

الإيمان والاعتقاد ومشروع القبول بالآخر:

عن مفهوم الإيمان، وكونه هو المحرك للتفاعل الإنسانيّ، خارجاً عن قلوبته وجوانيته، نجد أن هابرماس قد أشار فعلاً إلى أننا نقيم مفاهيمنا العلمانيّة على بُعد إيمانيّ بالمقابل فمثلاً: يشير موقف إيمانيّ ما إلى الطريقة التي نؤمن فيها، وليس إلى ما الذي نؤمن به. فليس للأصوليّة أيّ شأن مع أيّ نص محدد أو معتقد دينيّ، وإنّما مع كيفية الإيمان. وأضاف هابرماس لهذا السبب فإنّ المجتمعات الحديثة المتعددة المذاهب لا تتواءم إيعازياً سوى مع الإيمان الراسخ بعصمة البشر من العقاب، وهو ما ينطبق على الجميع - سواء كانوا كاثوليك أو بروتستانت أو مسلمين أو يهود أو هندوس أو بوذيين، مؤمنين بالله أم ملحدّين. ذلك الإيمان "راسخ" لأنّه ينطبق على الطريقة التي بها أيّ دين يتعامل بها مع الأديان الأخرى ومع عقيدته الخاصة. فالمبدأ الخالص لعصمة البشر من العقاب يمثل الأرضيّة التي يستند إليها هابرماس، بقوة، للدفاع عن فكرته عن التسامح، فيصف التسامح بأنّه الحجر الراسخ للحصانة من العقاب الذي تتطلبه المجتمعات الحديثة متعددة المذاهب⁽²⁾؛ لذلك

(1) See: Habermas, «Religion in the Public Sphere», p.9.

(2) See: Giovanna Borradori, Philosophy in a time of terror, p.72.

سيقوم هابرماس بالاعتماد على مقولة التسامح، بوصفها محرّكة الإيمان الجديد، بقيم التعددية والتعايش السلمي، داخل إطار نظام سياسيّ ديمقراطيّ يكفل أطر العقلانية في المجتمع مابعد العلمانية، بقدر ما يحفظ المعتقدات وخصوصياتها دونما أن تكون معياراً في التشريع أو التعامل مع الآخر. هكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، واعتماداً على مبدأ التسامح الدينيّ العالميّ؛ ولذلك تبدو "الأصوليّة" ظاهرة حديثة على وجه التحديد. فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته. وبهذا الخصوص فالأصوليّة ليست عودة بسيطة إلى طريقة للارتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنّها استجابة مرعبة تجاه الحداثة ينظر إليها كتهديد أكثر من كونها احتمال للتهديد. كذلك تكشف الهجمات الإرهابيّة الأخيرة التي تبنت في أحداث الحادي عشر من أيلول-2011 بأنّها ليست صوراً عنيفة فقط، بل لاعتصيّة وذلك مايعبر عنه بعدم انتماء الفعل لحركات فهم وتصور راهن. إنّها أشبه مايحكي قصة من التاريخ الغابر نسبة إلى دوافعه⁽¹⁾؛ فلذلك يصفها بكونها شرخاً أو اختلالاً بين المجتمع والثقافة، ويمكن إضافة الزمن، وأقول: إنّ العنف المشرعن بأطر الديمقراطية والمركزية الغربيّة أصلاً هو الآخر يعاني من شرخ أوسع في بنية العقل الغربيّ فهو يجمع المتناقضات ويصمت عنها. إنّها متناقضات الحقوق والعلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة الحروب والتدخلات التي تجعله عقلاً استعماريّاً يُراد له أن يقصي ويخصي المختلف دينيّاً وأيدلوجيّاً، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن ينتبه لها هابرماس وأن لا تكون النظرة عوراء فقط إلى العالم الإسلامي والعربيّ، بالرغم من قوله إنّ هنالك أصوليات في الغرب كما الشّرق إلّا أنّه لم يتكلم عن الأصوليّة المشرعنة لنفسها في الدول الغربيّة، فالسياسات اليوم بعُنفها العالميّ، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشروع هو الآخر.

يناقش هابرماس موضوع العلاقة بين الأصوليّة وبين الإرهاب، بتوسطها العنف الذي يفهمه على أنّه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشريّ. يبدأ العنف على هيئة حركة حلزون لتشويه الخطاب، والذي يقود، عبر الارتياب

(1) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانيّة، ص 124. والمرجع نفسه.

المبادل وغير المنضبط، إلى انهيار التخاطب والتواصل، وعلى أن الفرق بين العنف في المجتمعات الغريبة - سببه عدم المساواة الاجتماعية، التمييز والتهميش - وبين العنف في الثقافات الأخرى، هو أننا نجد في الأخيرة، بمثابة تلك التي أصبح ناسها معزولين ومنقطعين في البداية عن بعضهم الآخر، عبر التخاطب المشوّه منهجياً، فهم لا يعترفون ببعض الآخر كأفراد مشاركين في المجتمع. ولا يفعل الإطار القانوني للعلاقات العالمية شيئاً في طريق فتح قنوات جديدة، لأن ما نحتاجه هو تغيير في التفكير والعقلية. فمن خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشة، ومن خلال التحرر من الاضطهاد والخوف، يجب بناء الثقة في الممارسات اليومية التخاطبية، وبعدها فقط، يمكن مد تنوير فعال إلى وسائل الإعلام والمدارس والبيوت، ويجب أن تفعل هذا بالتأثير على بديهيات ثقافتها الأساسية.⁽¹⁾

ويرى هابرماس، أن علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق إعادة بناء صلة أساسية من الثقة بين الناس، والتي لا يمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد. وتعتمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف المادية، وتنمية الثقافة السياسية، حيث يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لأنه يستحيل غياب أي من هذين العاملين، فهم الآخر والتعرف عليه.⁽²⁾ ولذلك، فهو يعيد فحص نظرياته مع الأحداث التي تحصل في الواقع، يقول هابرماس: «إنه منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وأنا أتساءل إذا ما كانت كامل نظريتي حول النشاط الهادف إلى التفاهم - كما أعمل على بلورتها منذ (نظرية الفعل التواصلي) - تغرق في السخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف. بالطبع أننا حتى داخل مجتمعات غنية وهائلة نسبياً، كتركز التنمية إلى منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية، نواجه نوعاً من العنف البنيوي، الذي اعتدنا عليه، والقائم على تفاوت اجتماعي مذل، وتمييز مهين وإفقار وطميش. لكن تحديداً، وبقدر ما تنطبع علاقاتنا الاجتماعية بالعنف والنشاط

(1) جوفانا بورادوي، «هابرماس ودريدا: الإرهاب وإرث عصر التنوير»، ترجمة: زيد العامري الرفاعي،

<http://www.iraqiartist.com/iraqiwriter/iraq/3054.htm> .

(2) المرجع نفسه.

الاستراتيجي والتلاعب، فإن علينا عدم تغيب ظاهرتين: فهناك من جهة الممارسات التي تمثل حياتنا مع الآخرين، على المستوى اليومي، والتي تركز على قاعدة مشتركة من الفئات والعناصر التي نعتبرها بديهيات ثقافية، وضمن هذا الإطار، نقوم بتنسيق أفعالنا بالاجتماع، في الوقت نفسه، إلى ألعاب الكلام العادية، وبمطالبة بعضنا البعض بشرعية نعترف بها، ولو بصورة ضمنية - هذا ما يشكل الحيز العام لأسباب صحيحة أو أقل صحة، وهذا ما يفسر من جهة أخرى ظاهرة ثانية وهي: أنه عند اضطراب التواصل وعدم تحقق المفاهيم يتحول الأمر إلى مرض، أو عندما تختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، تبرز النزاعات التي قد تؤدي نتائجها المؤلمة إلى حد رفع الأمر أمام الطبيب، أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل المضطربة التي تقود، عبر حلقة الارتباب المتبادل، والمنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه»⁽¹⁾.

ويرى هابرماس أن ماسبق من سهولة التواصل الشفاف على الوضع القائم، كما هو، إنما يشير إلى «وجهة نظر ركيكة، لكن يمكن مطابقتها مع النزاعات المعنوية. بالطبع أن الأمور أكثر تعقيداً، لأن الأمم، وأشكال الحياة والحضارة، تبقى من البداية متباعدة وتنزع للغربة عن بعضها. فهي لا تلتقي كما يلتقي الأعضاء في نادٍ أو جماعة أو حزب أو عائلة، والذين لا يتحولون إلى غرباء، إلا إذا فسد التواصل بصورة منتظمة، أضف إليه أن وساطة القانون في العلاقات الدولية، والهادفة إلى احتواء العنف، لا تلعب بالمقارنة سوى دوراً ثانوياً... ولا يمكن الوصول إلى انفتاح العقليات إلا عبر تحرير العلاقات والرفع الموضوعي للقلق والضغط، وفي الممارسة اليومية للتواصل يجب مراعاة رأسمال من الثقة، وهذا ضروري كمقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروحات العقلانية على قياس كبير في وسائل الإعلام والمدارس وضمن العائلة. كما عليها تضمن مقدمات الثقافة السياسية المعنوية... فالمطلوب على الأقل تعويض النتائج الأكثر

(1) يورغن هابرماس، في مقابلة معه بعنوان: الإرهاب والعنف والتواصل (جيو فاننا بورادوي)، الحوار المتمدد - العدد: 755 - 25/2/2004.

تدميراً - الإذلال والإفقار التي تغرق فيها مناطق وقارات بأكملها - للفروقات المتأتية من ديناميّة التنمية الاقتصادية. فخلف ذلك كله لا نجد فقط تمييزاً وإذلاً وحطاً من قدر سائر الثقافات بل إن ما يخبئه موضوع "صدام الحضارات" هي مصالح بارزة للغرب (كاستمرار التّمون بالموارد النفطية وتأمين مصادر الطاقة)⁽¹⁾؛ بناءً على ماتقدم، ومن أجل تحقيق بيئة واقعية لإمكانية التعامل مع الآخر، يتصور هابرماس أن «الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار؛ ولذلك فإن إقامة حدود، لا يمكن الاعتماد عليها، هي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظور الفريق الآخر»⁽²⁾، وهذا يعني أن هنالك تشابكاً وتداخلاً مستمراً في قبال عدم إمكانية فرض الحدود. فبين مصدرية الديني للمقولات العلمانية، وحاجة الديني لتحديث مضامينه، واستنطاقها، والكشف عن عقلانياتها، تداخل يجعل الفصل الحاد بمثابة أمر تعجيزي، ولا يمكنه فعل أيّ عمل نافع. ويمكن فقط أن نتيج مجالاً لما يمكن تصوره علماني وديني مفصلاً، ولو على سبيل الانتماء، من خلال فضاء يشترك فيه الطرفان. وذلك يسحب معه التصور بأن كل الأيديولوجيات - الواحدية، والتي مهما إدعت كونيتها، عليها أن لا تخضع لمنطق فلسفة الذات والمركزية، وعليها أن تأخذ مع الآخر، المختلف، سبيلاً للاتفاق والتعاون.

يعتقد هابرماس أن الغرب سيظل فاقداً للمصادقية، مادام لا يرى في حقوق الإنسان أكثر من تصدير مبادئ السوق الحرة، ومادام يترك الباب مشرعاً داخل بيته لتقسيم للعمل بين الأصولية الدينية والعلمانية الخالصة. وبذلك نرى لماذا يأسف هابرماس لحال الدين، وأيضاً من وجهة نظر علمانية: ليس عالم الأشياء، فقط، من يمنح الإنسان السعادة فعالم الكلمات يمكنه ذلك أيضاً: الكلمات الخيرة. وذلك إيماناً بأن الدين يحمل قيمة مهمة وضرورية للإنسانية، لكن السؤال المطروح هو: هل الأديان فعلاً حامية للصدق؟ وهل يمكن الشعور بالحزن لأنها تعبر عن نفسها في

(1) المصدر نفسه.

(2) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 132.

خطاب متعال؟ ليس صحيحاً. لقد كُتب التاريخ الإجرامي للمسيحية، لكن الأديان الأخرى لم يكتب تاريخها حتى الآن. لكن من السهل سقوط الأديان في الأدلة والأحكام المطلقة، والذي لحظناه مع العصر الوسيط، وذلك هو المشكل الذي تواجهه المجتمعات المعاصرة، والمجتمع الدولي اليوم. وكل الأديان عليها أن تسعى إلى تحقيق انسجام بين الأيديولوجيات والمعتقدات المتنافسة، بشكل تبقى فيه دينية، ولا تحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسي. وهو أمر ليس بالمستحيل، فالقيم المختلفة لا تقصي بعضها مثل الحقائق المختلفة، وذلك مايتغيه هابرماس بوساطة التسامح الديني وضرورة وجود أديان متنافسة، لكنها تتحاور ولا تتحارب، يعود بالخير على هذه الأديان. لأنه في ظل أجواء مسالمة يمكن لهذه الأديان التفكير في قضاياها الأساسية ومنها قضية حياة الناس على هذه الأرض والاهتمام أكثر بالتقاليد، فهذا الاهتمام وحده قادر على تحقيق مصالحة بين التقليد والحداثة حسب هابرماس. وتقدم حوافز جديدة لقراءة جديدة للنصوص القديمة، وللقراءة النقدية لقناعاتنا الدينية، وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا إذا لم تكن الأديان مضطرة لمواجهة ضغوط خارجية ومضطرة لحماية وجودها، فحينها فقط لن تتكلس في اتجاه الداخل ولا في اتجاه الخارج.⁽¹⁾ وعلى ذلك فعلى الدولة الديمقراطية المعاصرة أن «تفرض، اليوم، على الجماعات، والعشائر، وعلى التجمعات الدينية، ضرورة الاندماج في عالم اليوم: تفرض عليها امتلاك القدرة على التعلم من الدينونة أو الدهرنة،... وبالتالي فالعنف الذي كان مقبولاً باسم المقاومة، أصبح منبوذاً باسم حقوق الإنسان، مما أدى إلى تجريم العنف بكل أنواعه، من هذه الزاوية يعتبر هابرماس أن الطوائف الدينية تصبح عقلانية كلما تخلت طوعاً عن العنف. وبالتالي، يطالب هابرماس الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثة المتوالية^(*)، إذا ماشاءت الحفاظ على منزلتها الاعتبارية داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية⁽²⁾». هنا

(1) كريستن كينب، «المسألة الدينية لدى هابرماس: جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ص 61.

(*) التي ذكرناها سابقاً: 1- حل المشكلات مع الديانات الأخرى، 2- والتوافق مع العلوم، 3- والخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية- التشاورية.

(2) ينظر: عز العرب الحكيم بناني، "حياد الفلسفة وتعدد القيم"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 118-119.

يبرز دور الدولة في التشريعات وتأدية مهام الحفاظ على المكتسب العقلائي في العلاقة مع الدين.

يناقش هابرماس في كتابه "الدين والعقلانية" اشتراطات هوركهائمر في الكشف أو الاتفاق أو الضمان لمقول الحقيقة، إذ يفترض هوركهائمر أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون وجود المطلق، وبدون وجود قوة فائقة عالمية "والتي عندها تتوقف الحقيقة". وبدون ثبات انطولوجي (وجودي)، يصبح مفهوم الحقيقة عرضة للأحداث الروحانية الداخلية الطارئة للبشر الفانين وحالاتهم المتغيرة، وبدونه لن تكون الحقيقة فكرة، بل مجرد سلاح في صراع الحياة. يمكن للمعرفة الإنسانية وبما فيها الروحانية، أن تدعي أحقية الحصول على الحقيقة، مثلما يظن هوركهائمر، فقط عندما تحاكم نفسها وفقاً للعلاقات بينها وبين كون تلك العلاقات تظهر في العقل الإلهي وحده. بينما يرى هابرماس إمكانية إيجاد بديل معاصر في العقلانية التواصلية، التي تمكننا من استعادة معنى غير المشروط دون اللجوء إلى الميتافيزيقا.⁽¹⁾ وذلك هو الفكر مابعد الميتافيزيقي. بمنظور هابرماس. وعليه ينبغي البحث في إمكانيات تلك العلائق بين الدين وضده عبر تواصل عقلائي.

وبشأن إمكانية دخول العلمانيين والدينيين في حوار عقلائي ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يضع هابرماس تساؤلات تمثل مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط استفهامية تحكم الحوار وتوضح قواعده وأسس، هي:

- 1- هل أن العلمانيين قادرين على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين؟
- 2- هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا بأن كثير من ثوابت العلمانية المفاهيمية هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدين علناً؟

(1) See: Habermas, " Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity", p103.

3- هل أن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائماً ذو اتجاهين؟ أي أنه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط بل ومع الملحدين والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وبالعكس على العلمانيين أن لا يقصوا المتدينين من الحوار، وذلك ما يؤيده هابرماس بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، كأعضاء أحرار ومتساوين في المجتمع السياسي الهادف للتواصل السليم.⁽¹⁾

يرى هابرماس في التسامح أساس الثقافة الديمقراطية الوطيد، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، بما فيهم اللادينيين والملحدين، بل من واجب العلمانيين أيضاً أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي - بل من التحامل - أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثت الحياة في حركة الحقوق المدنية.⁽²⁾

يعني ذلك أن هابرماس يستبدل أنموذج الدين الأوحـد بالفلسفة، لتقديم أخلاقيات ومعايير كلية وعامة، تقوم على مبادئ العقل التواصلية، ويختار هابرماس هذا الانتصار لهذا البديل، لاعتقاده بأن مجتمع الحداثة يرفع دعاوى الصلاحية إلى المستوى التعددي، لا لغرض التعدد بذاته، بل للخلاص من أنموذج الذاتية، والانتقال لأنموذج التداوت التواصلية.⁽³⁾ نستفيد من هذا التصور «أن الديانات هي المطالبة بإصلاح الذات، أما الفلسفة فقد قامت بعملية الإصلاح الذاتي منذ فجر الحداثة، هذا هو المسوغ الذي يجيز لهابرماس الحديث عن قدرة

(1) See: Michael Novak, «The end of the secular Age», in: Religion and the American Future, Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp.10-11.

(2) ينظر: نائر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي: من هيغل إلى هابرماس. <http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm>.

(3) ينظر: عز العرب لحكيم بناني، "حياد الفلسفة وتعدد القيم"، ص 118.

الفلسفة على البت في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات. حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البت في قضايا الاعتقاد⁽¹⁾. والأخلاق التي ستنتج بعالميتها في المجتمع مابعد العلماني، إنما هي أخلاق عقلانية تسم وجه المجتمع الجديد، وهي بهذا المعنى تمثل بجانبها الآخر أخلاقاً لما بعد المرحلة الدينية.⁽²⁾ أي أن أنموذج مابعد العلمانية يحاول تجاوز الأنموذج العلماني والأنموذج الديني.

يقر هابرماس أنه فضلاً عما للدين من مكانة في طيف الجدل السياسي العام، فإنه يقوم بخطوة واسعة لا غنى عنها بإتجاه تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان، ذلك أن آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة ستبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. وبذلك يكون المعيار في تحديد قدرة المنظومات الدينية على أن تجعل وصاياها الأخلاقية محسوسة ومعترفاً بها هو قدرتها على اتخاذ موقف الآخر. فوحدها تلك الديانات (القادرة على أن تضع بين قوسين، أو جانباً، إغواءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كل دين بأنه وحده الذي يقدم طريق الخلاص) يمكن لها أن تكون من اللاعبين المناسبين في عالمنا السياسي والأخلاقي ما بعد العلماني وسريع التغير.⁽³⁾ ويعتقد هابرماس أنه عندما ينظر إلى الممارسة الطقسية كظاهرة بدائية، فإن الرمزية الدينية يمكن أن تفهم بصفاتها وسيطاً بشكل خاص من التفاعل الحادث بصورة رمزية. وتفيد الممارسة الطقسية لإحداث تشارك بأسلوب تواصلية كتعبير عن إجماع قانوني يخلق واقعاً بشكل منتظم، فليس هناك مجتمعاً لا يشعر بالحاجة إلى دعم وإعادة تثبيت، في فترات منتظمة، للمشاعر الجماعية والأفكار الجماعية التي كوّنت وحدته وشخصيته؛ لذلك فإن هذه الملاحظة الأخلاقية لا يمكن أن تنجز إلا عن طريق اجتماعات وتجمعات ولقاءات يتوحد فيها الأفراد أحدهما مع الآخر بشكل

(1) المرجع نفسه، ص 120.

(2) See: Darrow Schecter, The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas, The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p.208.

(3) ينظر: نادر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي من هيجل إلى هابرماس. <http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm>.

متماسك، ويؤكدون سوياً مشاعرهم المشتركة، لهذا السبب تحدث مراسم لا تختلف عن المراسم الدينية النظامية، سواء في موضوعها، والنتيجة التي تنجم عنها، أو في النشاط المبذول للحصول على النتائج، فهي تمثل طرح أنموذجي متكرر لنتيجة الإجماع التي يعاد تجديدها بعد ذلك. فهي استطلاع للأشكال المختلفة لنفس الموضوع، أعني، وجود المقدس، هذا بالنتيجة الشكل الوحيد الذي تكون فيه الخبرات الجماعية (وحدته وشخصيته). ولأن الاتفاق القانوني (المعياري) معبر عنه في فعل تواصلية يقرر ويسند هوية المجموعة، فإن نتيجة الإجماع الناجح تشكل في الوقت نفسه المحتوى الجوهرية له.⁽¹⁾

هل يمكننا الاطلاع فلسفياً على النص الديني وفهمه؟ وعلى نحو دقيق، هل نقدر أن نرسم حدوداً للفلسفة، وتناغم مع الإدراكات أو المعطيات الدينية؟ وهل نحن بمواجهة الخيار: إما بين إلقاء قناع لاهوتي على مواقفنا الفلسفية بغية إدراك أو تمييز وجودنا في التقاليد والمورثات، أو التخلي عن هذه التقاليد الدينية من أجل أن نظل في موقف فلسفي دقيق؟ قد يبدو لنا أن هابرماس اقرب إلى الخيار الثاني، ولكنه في الحقيقة يرفض أصل هذه الثنائية في الاختيارات، ويختار بدلاً عنهما موقفاً يقع بين الخيارين. فقد لاحظ هابرماس أننا مدينين للتقاليد الدينية، ولا سيما في كثير من مفاهيمنا المعاصرة مثل: الحرية، العدالة، بأنها ذات جذور دينية، وأن هذه الجذور لاتزال تغذي فهمنا لهذه المفاهيم.⁽²⁾ ويقول هابرماس: «إن الشريعة القانونية لها أسس أخلاقية، وأن هذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقدس، وللعادات القانونية والأخلاقية منذ البداية خاصية الوصف الطقسية، وأن الكثير من العادات تميزت بتحررها من تقيدها لتدل على معنى غير عادي nontrivial لأصول الممارسة الطقسية. ولا يتشكل الدين من نشاطات عبادية وحسب. وفي رأيي أننا نستطيع أن نقبل العادات الدينية فقط إذا سلمنا بوصف التفسير العالمي الديني the religious world-interpretation كرابطة وصل بين الهوية الجماعية

(1) See: Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.53.

(2) See: Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», Journal for Cultural and Religious Theory, Lebanon Valley College, 5.1, 2003, p. 142.

والعادات»⁽¹⁾؛ ولذلك فالمنتج الطقسيّ أو الدينيّ هو مقبول لأسباب عدة، في تصور هابرماس، منها: مصدريته لكثير من المفاهيم السياسيّة والقانونيّة المعاصرة، ولقيامه على نوع من الإجماع، ولأهميته في عمليّة الدمج الاجتماعيّ وتشكيل الهويات. وعلاوة على الأسباب الآتفة الذكر، فإنّ الأثر المعاصر للدين ينجز الأثر المكمل لأهمية دوره في المجتمعات المعاصرة (مجتمعات مابعد العَلَمانيّة)، وعن ذلك يقول هابرماس: «إنّ الدين يكسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنيّة العامة، أنا هنا أتحدث عن حقيقة أنّ الكنائس والمنظمات الدينيّة تضطلع بشكل متزايد بدور (مجتمعات للتفسير) في المجال العموميّ داخل المجتمعات العَلَمانيّة. يمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وستفعل بالمساهمة في القضايا الأساسيّة بصرف النظر عمّا إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض. إنّ مجتمعاتنا التعدديّة تشكل مجلس استجابة لمثل تلك التدخلات، لأنّها تنقسم بشكل متزايد في صراعات القيم التي تتطلب تقنيّاً سياسيّاً. سواء تعلق الأمر بإباحة الإجهاض، أو الموت الرحيم الطوعيّ، أو القضايا المتعلقة بالأخلاقيات في علم الأحياء في الطب الإنجابيّ، أو مسائل حماية الحيوانات أو تغيير المناخ، تحول هذه المسائل وأخرى مشابهة لها أصبحت مبهمة الحل لدرجة أنّه لايمكن تسويتها منذ البداية، بأيّ حال من الأحوال، فأيّ فريق يمكن أن يستند على البديهيّات الأخلاقيّة الأكثر إقناعاً لديه»⁽²⁾؛ ولذلك سيكون البعد النقاشيّ والحجاجيّ هو الفيصل مع أثر البعد الدينيّ، الذي يطبع الواقع المعاصر لمجتمعاتنا. ويشخص هابرماس، في خطابه عن الدين وعلاقته بالعَلَمانيّة، ملاحظتين: الأولى، الذعر الذي خلفته عمليّات الحادي عشر من سبتمبر من جهة، والثانية، مشكلة نتائج التسطيح الثقافيّ في زمن انتشار وسائل الإعلام، والذي بدأ، خصوصاً، بظهور التلفزيون، فلم تكن الثقافة النقديّة في الماضي لتتحط إلى مثل هذه الثروة العاطفيّة وهذه السّفاهة المنفلتة التي نشهدها اليوم. وفي مثل هذه الوضعيّة، يرى

(1) Habermas, The Theory of Communicative Action, V.2, p.56.

(2) يورغن هابرماس، «مجتمع "ما بعد العَلَمانيّة" ماذا يعني ذلك؟»
<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>

هابرماس ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب هابرماس في لغة دينية. وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العلمانية تبرز الحاجة إلى الإرث الديني، فإن العلمانية التي لا تدمر، تتحقق كترجمة للخطاب الديني وتحوله إلى لغة دنيوية.⁽¹⁾

والمهمة المرحلية للدين - وبناء على دوره في التأسيس، والأثر في المجتمع - يجب أن تتجلى في متابعة الممارسة النقدية التي حققها الدين في علاقته مع الموروث الميثولوجي السابق عليه، وكما يقول هابرماس: «إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة، يقوم المجتمع مابعد العلماني بمتابعته على الدين نفسه»⁽²⁾، فالأسطورة رُفضت لخرافيتها، وابتعادها عن المعقولة من طرف المؤمنين أو الدين عموماً، واليوم فالمجتمع المعاصر - المجتمع مابعد العلماني، عليه أن يتوجه للدين [بأداة الفلسفة]، ليتفحص مقولاته والبعد الخرافي والأسطوري، لكشفه ونقده، لتحقيق مقبولة معيارية عامة، قائمة على التعددية الدينية كما سبق، والتعددية الثقافية.

وبذلك فهو لا يعول على الفهم الديني الدارج بأنه مجموعة العقائد المغلقة أو ما دار بفلكها. إن المسألة الأساسية تكمن في محاولة هابرماس لاختضاع الجانب القلبي للإيمان إلى نقاش عقلائي، بالرغم من أنه ينفي إمكانية تحصيل إجماع عقلائي في قضايا الدين والإيمان، إلا أنه يعول على وجود فئة ثالثة، وهي الفئة الديمقراطية التي تستطيع أن تنبؤ لها موقفاً منزهلاً عن فوضى المذهبية أو الأيديولوجية⁽³⁾، ولقيام ذلك ينبغي على الديانات أن تتخلى عن إدعاءاتها في أنها تحمل وتعطي معنى كامل للحياة، ولاسيما داخل المجتمعات المتعددة، وبذلك فهي مدعوة لإعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وتصوراتها الدينية وفق منظور الإنصاف السياسي والاجتماعي والثقافي⁽⁴⁾. وهنا تصبح آلية التسامح هي القدرة على تحقيق

(1) ينظر: يرستن كنيب، «المسألة الدينية لدى هابرماس: جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة: رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61.

(2) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ص 137.

(3) ينظر: عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص 121 - 122.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 122.

تلك الانعطافة مع الأخذ بعين الاعتبار فكرة أصل التغيير في المعتقد الديني علاقته بالجموع.

إن وظيفة الدين، كما يرى هابرماس، أصبحت تعمل على تحويله إلى مصدر للتكامل الذاتي بدلاً من قيامه بتقلص وصف مفروض للعالم الخارجي؛ وبذلك فهو خطوة نحو التكامل الاجتماعي، فالدين يقوم بتسهيل مهمة التواصل المثالي والبحث عن التحرر، والتواصل المفعّل دينياً يجبر الناس على الوعي بالمعاناة من فقد إنسانيتهم ولذلك عليهم اللجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعية أو الامبريقية، وذلك هو حيز الدين.⁽¹⁾ وذلك التكامل يفيد في فهم معنى الدين بروح عصرية تهدف إلى قبول التعددية لأن هدفه الاندماج، والاعتماد على منعطف جديد غير متطرف يمثل الفهم العقلاني التواصل بديلاً عن التطرف العلمي، ويهدف إلى نوع من قبول التعددية الإيمانية والثقافية.

إذ إن الاعتراف بالتعدد الثقافي عند هابرماس «هو من نتائج الإقرار بتعدد العقل والعقلانيات، والتخلي عن الإيمان التقليدي بعقل الحداثة الواحد، وحدانية كلية وشمولية...؛ لذلك، فهما تعددت الثقافات واختلفت وتنازعت، لا بد من البحث عن قاسم مشترك، من رصيد عام يكون مدعوماً بعقلانية راسخة، وديمقراطية ممكنة، ومواطنة متعددة يكون محورها الحوار والتشاور بين الثقافات المختلفة. فإذا كان لكل جماعة ثقافية، الحرية في التمتع بالولوج إلى مواردها الثقافية الخاصة بها، ولها الحق في التثبيت برؤيتها للكون وبحريتها في ممارسة حياتها، فإن هذا الحق لن يكون مشروعاً سوى بالإنضباط لمساطر التشاور الديمقراطي، والانخراط في مسلسل الحداثة، قصد الوصول إلى تراض مبني على حلول وسطى بين الجماعات الثقافية، حلول تأخذ بعين الاعتبار مطالب الأفراد وشبكات تواصلهم وحقوقهم في تأويل ذخائرهم الثقافية وتحديد ما يلبي متطلبات الحداثة»⁽²⁾. ويمكن للدين أن يقوم بممارستين: أولاً:

(1) ينظر: مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، (مجموعة مترجمين)، ص 96-97.

(2) محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثيّة عند هابرماس»، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 136-137.

تأسيسه لبعء كوئي تعددي ثقافي، وثانياً: إجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في إطار رعاية النظام الديمقراطي وقوانين المساواة، دون المس بالحقوق الأساسية للأفراد، وبذلك تشكل أطروحة الديمقراطية التشاورية الضمان الأساس لمراعاة مطالب التعدد الثقافي والديني في محاولة للجمع بين الحداثة والحفاظ على الهوية.⁽¹⁾ لكن هل تستطيع دولة الحق الهابر ماسية بتشاوريتها، وإيمانها بالتعدد الأنف، أن تشرعن صفتها الديمقراطية، كأنموذج بديل يفرض نفسه فرضاً، لأسباب تاريخية وإنسانية عامة؟ وهل تستطيع هذه الأخلاقية الجديدة بتعدديتها أن تتيح إمكانية تحقيق الأنموذج الديمقراطي التشاوري والقانوني؟

الحقيقة أن واقع نظرية هابر ماس «تحت بند أخلاق التعددية لا يدمر الرابطة الجوهرية بين الديمقراطية والحقوق، حتى ولو كان من الصحيح أنه ينقص بشكل كبير من تشكيلة الإمكانات، التي يمكن للمشاركين القانونيين من أجلها أن يُعتبروا، في آن معاً، صانعين للحق ومستهدفين به. وبالفعل، فإنه بقدر ما ينم استبعاد تفضيل من الطراز الأول لشخص ما كلياً، أو الحد منه من خلال النزعة الإجرائية التعددية، يصبح من الصعب النظر إلى هذا الشخص كصانع لقانون قسري وخاضع له. لكن هذه الملاحظة لا تخفف من قوة الواقعة العكسية الاستدلالية، ومن الممكن، في الواقع، حتى أن تزيد منها. فتركيزها على الذين همشوا أو استبعدوا، يمكن للنظرية الاستدلالية، في آن معاً، أن تشير إلى حدود التعددية، وبالتالي إلى الحاجة إلى أن يكون المرء مدرجاً بقدر أكبر، وبالإجمال، فإذا أعدنا موضعة نظرية هابر ماس الاستدلالية ونموذجه الإجرائي للحق ضمن إطار تعددي صريح، فإنهما سيصبحان أدوات مفهومية غنية وقوية من أجل تقويم العلاقات القانونية المعاصرة»⁽²⁾. في الدين وحوله، ما الذي يمكن أن يخضع للمناقشات العمومية والمجاجات العقلانية؟ ذلك السؤال الذي برز كإشكال في ذهن هابر ماس؛ ولذلك يحاول أن يوجهه على الدين نفسه، وليس للفلسفة،

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 128.

(2) روزنفيلد، ميشيل، «الحق والديمقراطية» (كتاب هابر ماس): مؤلف مرجعي»، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1390.

ويبحث عن إجابات تمكّنه من الحضور، لأنّ الفلسفة بنفسها يجب أن لا تكون متحيّزة لمذهب أو عقيدة، ولأنّها تعمل على تنمية وعي مبني على الحرية المتبادلة؛ لذلك لا يلجأ هابرماس في مساءلته الإيمان على أنّه معتقد، بل بوصفه النية القلبيّة أو الإخلاص، ومن ذلك يحاول أن يحيل هذه الموضوعات إلى الفحص العقليّ، بالرغم من أنّنا نعلم أنّه من المتعذر أن يتمّ تحصيل إجماع عقلائيّ حول قضايا الإيمان والدين.⁽¹⁾ ويوجب هابرماس على الممارسة الدينيّة أن تعتمد على نتائج القبول بالتعدديّة، وانجازاً للمشروع برمته نجده يدعو إلى إعطاء منزلة جديدة للدين، إذ يصبح مجتمع العلمانيّة أقرب إلى الظاهرة المركّبة التي تفترض وجود طرفين هما العلماني والدينيّ. وتكون مابعد العلمانيّة بذلك مساراً تكامليّاً بين الطرفين. ويعتقد هابرماس أنّ من مصلحة الدولة الدستوريّة الحديثة مراعاة كل المصادر أو الينابيع الثقافيّة التي تغذّي منها التضامن بين الناس، وينميّ وعيهم بالقيم. ولذا فإنّ المؤمنين والعلمانيين في الدولة الدستوريّة الحديثة ينبغي عليهم التعامل باحترام متبادل. أما الأساس الفلسفيّ لتلك العلاقة، فهو مبدأ عدم التوافق بين العلم والإيمان كأحد مبادئ الدولة العلمانيّة. ولكنّ هذا المبدأ لا يجد له ترجمة معقولة إلّا حينما يتمّ الاعتراف للقناعات الدينيّة بمنزلة إبستميّة مختلفة، والكفّ عن نعتها باللاعقلانيّة⁽²⁾. وهنا إشارة واضحة لوجوب قبول التعدديّة من طرفي المعادلة: الدينين والعلمانيين، بذلك سينشأ التضامن بين السياسة والدين والفلسفة عبر أنموذج الديمقراطية التشاوريّة الكونيّة على الشكل الآتي:

- 1- إصلاح ذاتي للدين، ينتج القبول بالتعدديّة والانجاز العلميّ.
- 2- إمكانية رعاية النظام السياسيّ التشاوريّ لإمكانيات وفاعليات المجتمعات مابعد العلمانيّة المتعددة، باسم الديمقراطية.
- 3- إصلاح فلسفيّ للمكتسب الدينيّ والسياسيّ، بواسطة النقد لتأسيس تعدديّة عالميّة عقلانيّة.

(1) ينظر: عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص 121.

(2) ينظر: محمد المهدي، «حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس»

يصبو هابرماس من وراء تعميق العلاقة واللقاء بين العلمانية والدين «في فضاء العقل الثقافي المتواصل والتسامح وشبه المحايد، أن يحض الدين بأن يؤدي دوراً أكبر في علمنة الدولة، بعد أن يكون قد قام بتحديث ذاته وموارده من تلقاء نفسه في غمرة التحديث الجارف، الذي تقوم به الحداثة إزاء نفسها، كما كان يرنو من وراء هذا اللقاء إلى أن يحث العلمانية بأن تؤدي دوراً أكبر في ترجمة العناصر العقلانية الموجودة بالقوة في داخل الدين نفسه إلى اللغة العلمانية»⁽¹⁾، فالمهمة ليس دينية فقط، وإنما توجد تكاليف أخرى منطوية بالعلمانية وهي إمكانية استخراج واستنطاق وقبول المكون العقلاني في الأديان.

انغلاق الدين مشوهاً للتواصل أو متعزراً عليه ومعه:

إن الدين بمعناه العقائدي أو غير القابل للجدال الفلسفي، هو سبب من أسباب تشويه التواصل السليم، وذلك لأنه لا يرضى بالآخر وحججه، ذلك لأن محاججات المتدينين المغلقين تتخذ من العاطفة والانكفاء على الذات الدوغمائية مرجعاً لها في تحديد الحقائق ومنهجية الحوار وغاياته التي قد تخالف الآخر أكثر مما تتفق معه. وذلك ما ألحنا له مع فكرة الأصولية. وهنا أتساءل عن مدى معالجة الجانب الآخر من الدين واللامعقول أو اللاقبول للآخر في ميدان التواصل.

هنالك خطر عقائدي ديني قد يسبب مشاكل وخطورة لعملية التواصل الفعالة داخل الحيز السياسي، ويتمثل الخطر هنا في أن ما يشجع عليه الدين من سلبية اجتماعية ينتهك حاجة الديمقراطية إلى مواطنين فاعلين ومشاركين، في التواصل الذي يهدفه هابرماس، خاصة أن قصة "السقوط أو النزول" (لآدم من جنة عدن) تصوّر التاريخ الديني كقصة للانحدار وتدهور وذلك لاينتج أي خير جوهري.⁽²⁾ لأن الفكر الديني بهذه الصورة يقودنا إلى تصور الحياة بمحملها بصورة جدل الخطيئة والتكفير عنها!!

(1) محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثيّة عند هابرماس»، ص 139.

(2) See: Michael Novak, «The end of the secular Age», in Religion and the American Future, p.10.

إنَّ اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينيَّة فقط لما لها من قوَّة عاطفيَّة أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشيٍّ أو حجائيٍّ، إنَّما يحاولون أن يشوهوا التواصل؛ ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الدينيِّ إلى دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعيَّة عن طريق الجماعة التواصلية والحجاج فيها، وذلك في حقيقة الأمر هو جزء مما يتصوره هابرماس كبرنامج لإلحاد منهجيٍّ، وهو يعبر عن اخضاع الدعاوى اللاهوتيَّة أو الميتافيزيقيَّة لقواعد الفعل التواصلية من أجل المشروعيَّة، وأنَّ آيَّة فلسفة أو لاهوت لا يخضع لمثل هذه القواعد فإنَّه يفقد جديته الفلسفيَّة.⁽¹⁾

إلاَّ أنَّ للدين، وكما بيَّنا سلفاً، دوراً مهماً ليؤديه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعالي: فهو يحول بين أفراد المجتمعات العَلَمانيَّة الحديثة وبين أن تطغى عليهم متطلبات الحياة المهنيَّة والنجاح الدنيويِّ التي تتسم بالشمول. وبذلك يمكن للقيم الدينيَّة (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجّع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم الآخر بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل.⁽²⁾

يقول هابرماس: «إذا كان البرنامج التاريخيَّ يتمثل في التقليل أو الإلغاء أو الحيلولة دون المعاناة التي تعيشها المخلوقات الحساسة، وإذا كانت الخبرة التاريخية تعلمنا أنَّه في أعقاب مايلغاه التقدم تنتج كارثة الاستهلاك، لأنَّ هناك أسساً لافتراض أن توازن مايمكن أن يدوم يظل سليماً فقط-إذا ما بذلنا أقصى جهدنا من أجل التقدم الممكن- وربما هذه الافتراضات التي لاتعطي في الحقيقة الثقة بالممارسة التي كانت يقينياً قد أزيحت جانباً (الفكر الميتافيزيقي) ومع ذلك فإنَّها تظل تطرح نوعاً من الأمل»⁽³⁾. وعلى ما سبق فإنَّ إقصاء الدين، يبقى موضوعاً إشكالياً، كما يتصوره هابرماس، لأسباب الحاجة إلى التضامن والتكامل

(1) See: Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», p. 142.

(2) ينظر: ثائر ديب، الدِّين والعَلَمانية في الفكر الغربيِّ من هيغل إلى هابرماس.
http://www.maaber.org/issue_april06/perennial_ethics1.htm

(3) نقلاً عن:

Eric Bain-Selbo, Religion and Rationality, p.143.

الاجتماعي والأصل الديني لمفاهيمنا العلمانية المعاصرة، ولفكرة أساسية يتمسك بها هابرماس هي: إمكانية استنطاق المعقول في الديني، دوغما دليل كافي، حسب منظومة الفعل التواصلية. كما لا يمكن أن نحاكبه دوغما أطر علمانية ترعى التواصل والتعدد والعقلنة وتلك هي مهام السلطة في المجتمع مابعد العلماني.

مثلت رؤية هابرماس في نقده للأصولية الدينية والأصولية العلمانية جزءاً مهماً يمكن الاستفادة منه في إعادة فهم واقعنا، والبحث عن حلول ممكنة لكثير من ويلاته ومشاكله، فالرؤية النقدية هذه أفرزت مقولاً مركباً على الطريقة الهلجسية هو المجتمع مابعد العلماني، والذي يعول عليه هابرماس، ونعول عليه نحن أيضاً، في قبوله للديني بنسب لإتجاهه متسبباً بقدر ما يكون مسهماً، في العمل السياسي، وفي المقابل على العلماني أن لا يقصي المختلف فكرياً ولا يمكنه أصلاً التخلي عن الديني جذرياً لأن ذلك سيعني تخليه عن كثير من أسسه المفهومية والتاريخية. وعليه فلامناص إلا بهذه الصورة التي تقفز على إشكالية الثنائية المقيتة في التحجر والأصولية. ويمكننا أن نشبه هذه الفكرة الهابرماسية باستعادة لهيغل في جدليته، فالديني ومن ثم العلماني ومن ثم القضية المركبة وهي مابعد العلمانية المنتصرة بالعقلنة أو الفلسفة.

لكن مامدى صمود هذه الفكرة، التي تركز على التسامح والتعددية، أمام النقد الذي تقوم به الحداثة بمشروعها السيروري نحو الكونية؟ فهذا ما سأحيله إلى التعقيب النقدي حول الفكرة.

تعقيب نقدي:

في نهاية الفصل الثالث والأخير من كتابنا حول هابرماس ومشروعه في الفلسفة السياسية المنبثقة عن الخطاب الحداثي المعاصر، لابد من الإشارة بصورة موجزة لأهم ماتناولناه في هذا الفصل لنعرج بعدها إلى تسجيل بعض النقاط النقدية بصده، فقد رأينا أن هابرماس يؤسس للنظام السياسي الأصلح منطلقاً من البحث في الجذور التأسيسية له والتي تمثل قواعد الشرعية وكيفية كسبها من قبل النظام وإعطائها من قبل المجتمع، وما للقانون من دور في ذلك، والذي يتأسس بدوره على بعد تواصلي نقاشي حر وعام واتفاقي، كل ذلك يتيح إمكانية قيام نظام ديمقراطي يقوم على أسس السيادة الشعبية وحقوق الإنسان، والنظام السياسي الأصلح هو نموذج الديمقراطية التشاورية القانونية، والتي تعتمد على تحديث وتنمية فكرة المواطنة لجعلها ضمان لها. وحاول هابرماس، كما لاحظنا، أن يحول موضوع المواطنة من حيزها الوطني إلى مابعد الوطني (العالمية)، وكشف عن دور الدين في البراكسيس السياسي العالمي والوطني؛ ولذلك نجدته يتبنى خطاب معاصر أسماه بما بعد العلمانية، وفي ثنايا هذه الأفكار أفكار أخرى مثلت الجانب الآخر من الاتساق الذي يعرضه هابرماس ويأمله، وهو النقد والبحث عن الاضطرابات النظرية والدقة والمنهجية الفلسفية المقبولة كتسويغات عقلية، وذلك مادفعنا بدورنا من فحص ونقد ماجاء به هابرماس نفسه بهذا الصدد، ومن هذه المؤاخذات النقدية:

1- جدل الأسبقية بين البنية والفعل في المشروع القانوني:

يتصور هابرماس المجتمع في حالة التواصل المثالي (والتي تُنشئ المجتمع والنظام الديمقراطي) خالياً من البنى، وذلك لأنه لا يمكن للبنى أن تسبق الفعل الإنساني الحر، الذي هو سبب إنشاء وتأسيس تلك البنى، لكن المفارقة هنا، هي أن العكس أيضاً متصور لدى هابرماس، وهو أن الناس الذين يتصرفون من أجل صنع منظومة حقوقية - قانونية «لا يخلو أبداً من بنى ما، وإلا فإنه سيكون على الفاعلين أن ينظر إليهم كأشخاص معزولين، الأمر الذي لا يتفق والفرضيات المسبقة لمنظومة

الحقوق»⁽¹⁾، والحقيقة هنا في مشكلة وجود البنية في عملية رعاية الفعل الديمقراطي الأساس في صناعة المعايير والقوانين، فالقول بأيّ من الرأيين يجعل هابرماس عرضة للنقد، لأنّ وجود بني لم تخضع للمرشح الحجاجي والتواصلي يجعلها غير شرعية، وعدم وجود هذه البنية يجعل أمر التواصل غير ممكن لاشتراطه رعاية وتوجيه قانونية وعامة تمتلك القسر الحقوقي الإنساني العام!

وحتى هابرماس نفسه حينما يصرح بشأن هذا الموضوع يزيد الأمر غموضاً، فهو يقول: «إنّ الإرادة الديمقراطية لا تستطيع تبرير شرعيتها، ببساطة، من خلال القواعد القانونية الأساسية للدستور، لأنّ هذا الأخير يجب أن يتحقق هو نفسه من عملية ديمقراطية»⁽²⁾ إذن ما الذي يجعل الممارسة الديمقراطية شرعية إن لم تكن القوانين الاتفاقية ذاتها، وإذا كانت الأخيرة هي الضامن فكيف يمكن أن تكتسب هي شرعيتها؟

2- إشكالية الأخلاقيات السياسية:

اعتقد أنّ هابرماس قد أبدع في تحويل العلاقة بين الأخلاق والسياسة من حيّز السلطة وممارستها بالنسبة للنظام السياسي، إلى حيّز الشعبية والاجتماعية، إذ أصبح على الشعب أن يمارسه تلك المزاوجة لينجز نظاماً يتوافق مع الأسلوب نفسه، وبقدر ما تمثل هذه المحاولة من قوة نظرية، وغاية سامية، إلّا أنّه هو الأمر نفسه الذي ينتقد لخلافه مع الواقع فإنّ «ما يراهن عليه هابرماس (من التواصل العقلاني السليم والشفاف والهادف إلى كونه أخلاقية - سياسية) يصطدم براهنية الوضع الإنساني، الذي لا يكشف عن دوافع مشتركة وتفاعل ديناميكي وتفاهم، بل على تحول الحوار إلى عنف، والتفاعل إلى صدام، والتفاهم إلى نزاع، والوجود المشترك إلى شراكة تكرسها سلطة الرساميل على العالم، بل لقد وقع استثمار بما

(1) فالتين بتيف، "بعض التأمّلات حول فلسفة الحق لدى يورغن هابرماس"، مجلة القانون العام والسياسة، العدد6، ص 1394.

(2) يورغن هابرماس، مقابلة خاصة، أجراها دومينيك روسو، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، 2007، ص 1339.

هو أساس الإجماع، استثماراً أيديولوجياً بهدف التشريع لضرب جديد من لهيمنة الكونية⁽¹⁾، ومن ذلك نشير إلى مؤاخذتين فرعيتين:

أولاً: عجز الحجاج عن توفير الأخلاقية السياسية: إن المصالح المختلفة التي تثير النزاع في سبيل الحاجة كما يريد هابرماس، ومن ثم مواصلة الجدل إلى حين الإجماع تظهر وكأنها محاولة وهمية، لأن الأساس فيها إنما يقوم على ادعاءات الصلاحية المتنازعة، والتي لا تتيح للإجماع من سبيل لأن كل ادعاء للصلاحية لا يمكن أن يتخذ هذا العنوان (كإدعاء صلاحية) دونما أن يكون مقنعاً لصاحبه؛ ولذلك فإن «عوامل الشك المرتبطة بادعاءات المعايير المختلفة للصلاحية في الديمقراطية وتباين منطلقات ودوافع المطالب التي نصادفها أو نصطدم بها في مجال التجربة الأخلاقية، تقرر بعد الوصول إلى حل نهائي وكامل لصراع الرغبات والرؤى⁽²⁾»، وبذلك يتبين أن منهج الحجاج غير قادر واقعياً وعملياً على التوصل إلى إجماع سياسي-أخلاقي، ودعوته نحو إلى من الكونية (الأخلاقية السياسية)؛ ولذلك كله فلا يليق بمبدأ الكونية المنبثق عن محاججات أن يحمل مشعل التواصل الديمقراطي العالمي، وذلك لسبب رئيس وهو أن مبدأ الكونية الحجاجي «إنما هو مفهوم معرض لتأويلات متعددة⁽³⁾»، ومثال ذلك ما يمكن أن تنتجه الثقافات والديانات المختلفة.

ثانياً: الاختلاف والواحدية، هل نتجه نحو شمولية عقلانية من جديد: إن النظام السياسي، الذي يقترحه هابرماس، بصفته القسرية بنوع من التشاور المسبق، قادر على الدمج والتوحيد وخلق الهوية الواحدة، والمسكوت عنه هنا مع هابرماس، هو أن الإجماع السياسي الناتج، تصورياً، بعد نزاعات سياسية يجب أن ينتصر لأنموذج سياسي معين وأخلاقيات معينة، وكل تلك القيم والمعايير إنما

(1) عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان: هابرماس نموذجاً، ص 243.

(2) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 258.

(3) المرجع نفسه، ص 258.

تُنتج على أنَّها اتفاقية وإجماعية عامة، وبذلك تنفي الاختلاف وتنتجه إلى نوع من التوتاليترية العقلانية، وذلك ما يقتل طبيعة الديمقراطية نفسها، فعلى التواصل أن لا يبقى رهين هذا التصور، فهو يجب أن يكون اعترافاً بالآخر على أنه «يحمل إجابة خصوصية تختلف عن إجابتي على استفسارات مشتركة... ولا يقاس الطابع الديمقراطي لمجتمع ما بالشكل الذي بلغه من التوافق والمشاركة، بل بنوعية الاختلافات التي يعترف بها ويتدبر أمرها»⁽¹⁾، وبذلك فإن الديمقراطية ذات طابع اختلافي، لا طابع شمولي يريد إذابة كل الاختلافات، وإعادة صبها في قالب اتفاقي. علاوة على أن «أي مجتمع يجب أن تكون له بعض الاجراءات للتعامل مع الصراعات، التي لا يمكن حلها بالنقاش وحتى لو كانت جميع الأطراف ملتزمة بمعدل عقلائي. في الديمقراطيات الحقيقية-على عكس ديمقراطية هابرماس المثالية- فإن تلك الأنواع من الصراعات ... لها أهمية من الجانب المعياري والعملي على حد سواء»⁽²⁾ وهذه ليست دعوة إلى ديمومة الصراع والنزاع، بقدر ماهي وصف وتفسير للواقع والاستفادة منه على أنه طبيعة إنسانية يجب التعامل معها على اختلافها لا على صهرها في واحدة لا يمكن أن تمثل المختلفين إلا بالقسر المؤسسي والنسقي.

3- صعوبة القبض على معنى قار للديمقراطية التشاورية:

إنَّ التغير والسيورة اللذين تثيرهما الحداثة يجعلان مشروع هابرماس في موضوع الشرعية وأتمودج الديمقراطية التشاورية موضوعاً قلقاً، وغير قادر على أن يكون كونياً أو عاماً، لما تمتاز به الحداثة من السمات السابق ذكرها، «ومن ثم فإنَّ تطبيق إرادة الجماعة كما وردت في أدبيات الديمقراطية لا يمكن تصوره إلا من منظور يهدف إلى تحقيق توافق حول ادعاءات الشرعية، فالأحكام نسبية، والقيم والمعايير غير مطلقة، لا في الزمان ولا في المكان، ولا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو

(1) آلن تورين، ما الديمقراطية، ص 328.

(2) Bent Flyvbjerg, "Ideal Theory, Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche", p.6.

معرفة جوهر الأشياء. فالديمقراطية التداولية تتضمن الإقرار بشرعية الجدل والنقاش الدائم حول ادعاءات الصلاحيّة المختلفة، فلا يمكن إيجاد أفق يهدف إلى توافق عقلائيّ لهذه الادعاءات، وحتى إن تم ذلك فهو إلى حين⁽¹⁾، أي أن الاتفاق الذي ينبع من الحجاج لا يتحقق أولاً ولا يستطيع تحقيق معنى ثابت للديمقراطية التشاورية ثانياً، لأنها في حال سيرورة دائمة حالها حال الحداثة، والضير في ذلك يقوم على صعوبة اتخاذها أنموذجاً للاحتذاء، وبالتالي عدم إمكانية عولمته وإعطائه حيزاً عالمياً.

4- الديمقراطية التشاورية بين التمثيلية والمباشرة:

قد يكون الموضوع واضحاً من البداية، إلا أنه يجب أن نبين إتجاه هابرماس في أنموذجه التشاوريّ، وإذا كانت المباشرة هي الصفة التي رافقت الأنظمة السياسيّة المدنيّة، ولاسيّما مع اليونان قديماً، فإن التمثيلية هي الوجه الآخر للديمقراطية التي تنتدب ممثلين لمواطنيها في العلميّة السياسيّة عبر الانتخاب، وبين هذه وتلك أين هي ديمقراطية هابرماس؟ يثار هذا التساؤل بسبب دعاوى المباشرة والحقيقة، التي تقرن مع حالة النقاش والحوار والحجاج التي يشترطها أنموذج التشاورية، وبذلك فكأن هابرماس يريد أن يؤسس، بهذه المعطيات، نوعاً من الديمقراطية المباشرة، لكن حينما نعود لمعطى المجال العام، والبرلمان، والقانون، والتي يعول عليها هابرماس في خطابه عن الديمقراطية التشاورية، نعود لنحسبها ديمقراطية تمثيلية، وهو الأقرب لفهم هابرماس. وإذا قلنا بالرأي الثاني، فإن مقولات المباشرة في الخطاب والعموميّة تصبح أمراً غير واقعيّ، ولا يمكن تطبيقه إلا في فضاء عام مباشر كليّ، أي لا يستثنى أو ينتدب أو يخول، لأن المباشرة شرط في النقاش!

5- عودة إلى النسق السياسيّ والمركزية الأنوارية:

كما قد بينا في هذا الفصل من كتابنا، أن هابرماس يسعى للتوفيق بين الرؤى الثقافيّة والدينيّة المختلفة تحت مظلة النسق السياسيّ الحقوقيّ، والذي يتمثل

(1) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ص 259.

بالديمقراطية التشاورية الكونية، إلا أننا نرى أن هذا يتناقض مع انتصار هابرماس للنسق الثقافي على حساب الأنساق الأخرى من سياسية واقتصادية، والذي أبتاه في الفصل الثاني. وذلك يتيح مجالاً للتساؤل عن الدقة المنطقية لهابرماس في حكايته عن الحداثة ومشروعه السياسي، ومن ثم اعتماد الديمقراطية التشاورية ببعدها المواطني العالمي من أجل تحقيق نوع من التكامل التعددي، بل وذلك يقدم إشكالاً آخرًا عن كونية الأنوار المطلوبة من هابرماس وتقابلها مع تعددية الأفق الثقافي والديني، والذي قد لا يقبل بنتاج الحداثة واستعادته لمشروع التنوير.

6- الديمقراطية التشاورية وإشكالية الاختلاف القيمي:

هنالك مشكلة واقعية تعترض مشروع هابرماس في انجاز مشروع الديمقراطية عبر النقاش، ولاسيما حينما تدخل القيم المقدسة أو المنظومة الدينية كطرف في النقاش والاتفاق حول حقائق اختلافية في أصلها وآلياتها، أي أن المتدينين، في حقيقة الأمر، يتعارضون في الكثير من القيم مع العلمانيين، وهذه القيم التي لا يمكنهم التنازل عنها أو الاتفاق بشأنها بين الطرفين، تبدأ من الاعتقاد الديني إلى طبيعة النظام السياسي. فإلى أي حال سيكون مآل النزاعات الحجاجية بين الإتحاهين؟

إن تصور هابرماس لأ نموذج طرف ثالث، يحمل مشعل التوفيق بين طريقي العلمانية والدين، مجرد تصور لطرف هجين ومختلف عما سبقه من عنصرين، إلا أننا على ثقة تامة بأن الثالث لن يكون إلا ومنتما لأحد الطرفين، ولا يمكن تخيل ذلك الثالث أبداً، فأما العلمانية أو الدينية، ولا وجود لعنقاء الرجل الديني العلماني أو علمانية الدين. وأقصد هنا "الديني السياسي" دون غيره، فنظريات الحكم الديني لا تقبل الجدل بشأن الرضى بما هو دون حكم الله كما يجزم دعائه، وذلك لا يتيح أي مجال للنقاش أو الحوار. ولا يمكن أن ندعي إمكانية الإجماع والتوافق بشأن تلك الموارد للنزاعات، مما يجعلنا نتوقع ديمومة الصراع أو التنازل عن مبدأ الحجاج في أصل الاختلاف، وذلك يهدم مشروع التشاورية الهادفة إلى الإجماع. كما أن هابرماس يحاول أن يقضي على التنافر بين العلمانية والدينية، بنوع من تشكيل

الفهم الدينيّ حسب قالب خاص به، فهو يريد من هذا الفهم أن يتمشى مع المنجز العلميّ. وذلك متناقض إلى حد بعيد مع الكثير من الاعتقادات التي تعوّل على الإيمان والنص والبعد الأخلاقيّ الطقوسيّ، على خلاف المنجزات العلميّة التي قد تعارض كل ما سبق.

الخاتمة

الخاتمة

إن البحث في موضوع الحداثة السياسيّة لدى هابرماس وتأسيسها على البعد والنسق الفلسفيّ، أمر لا يخلو من التعقيد والصعوبة في غربة الموضوعات المتداخلة والشائكة، التي يضمّنها هابرماس في سياقات كتاباته وبحوثه، وعلى الرغم من ذلك استطعنا أن نختار هذا الموضوع وأن نسبر أغواره، وأن نقدم عرضاً نقدياً مقارناً له. وسأقدم، في خاتمة كتابنا، ملخصاً عن هذه المحاولة، ومن ثمّ النتائج التي توصلت إليها عبر كشف مفاهيميّ، وتحليل وقراءة نقدية لمسار التحولات الفلسفية التي أنتجها هابرماس، ومن بعد ذلك سأحاول التحقق من فرضيات البحث التي سبق وإن وردت في بداية كتابنا.

الملخص:

يمكن تلخيص أطروحة هابرماس في الحداثة على أنّها محاولة في استعادة خطاب التنوير بصورة أكثر تفاعلاً بدلاً من النقد (الفرانكفورتّي وما بعد الحداثيّ) الذي حوّلته إلى عقل تدميريّ بل وحتى أسطوريّ، ومن ثمّ فإنّ هذه الاستعادة جعلت من هابرماس يلجأ إلى ردد المحاولة بتصنيف اجتماعيّ معرفيٍّ لأنواع الفعل الإنسانيّ، ليحلّل من الأدوات ومشاكل التشيؤ موضوعاً قابلاً للمعالجة، فيصنّف المعارف حسب حيّزها ومصلحتها، وينطوي تصنيفه على ثلاثة عوالم ومعارف ومصالح هي أولاً: العالم الطبيعيّ ومصلحته العلميّة ومعرفته التقنية، وثانياً: العالم الاجتماعيّ ومصلحته العمليّة ومعرفته التأويليّة والتفاهميّة، وثالثاً العالم الذاتيّ ومعرفته التأملية ومصلحته التحرريّة والنقدية، هذا التصنيف يحيل موضوع الحقيقة من كونه مرتبطاً بالوقائع، أي بالعالم الخارجيّ إلى جعلها مرتبطة بالأقوال والخطابات المتعلقة بالعوالم الثلاث؛ ولذلك فهو ينقد نقد التنوير ولاسيّما مع

مدرسة فرانكفورت بجعلها الأول، وينقد من جهة أخرى التيار الوضعي لما أسهمه في جعل المعرفة مقتصرة على العلم فقط، وبذلك فهو يؤسس لعقلانية تواصلية يمكنها أن توازي العقلانية العلمية وهي التي ستخرج الإنسان من العِلْمِيَّة وتعطيه حيزاً أكبر. بمعنى المعرفة التأملية ومصلحتها التحررية في سبيل بناء عقلانية عملية تتيح المجال للعقل العلمي والسلوك السياسي العقلاني، وذلك كله بواسطة المنعطف اللغوي القائم على أساس النقاش.

يحاول النموذج التواصلية أن يجمع بين الفاعلية النقاشية وعقلنة النظام السياسية؛ ولذلك يستعيد فكرة المجال العام السياسي في المجتمع المدني، والذي يعد السند الواقعي في تحقيق مطالب المواطنين (العدالة والمساواة والحرية والمشاركة السياسية..). فالنموذج التواصلية، بوجهه السياسي، يحقق بيئة فاعلة للتواصل السياسي، وذلك هو المجال العام، وينقد أدوات الهيمنة والسيطرة والتسليع، كوسائل الإعلام والدعاية، ومن ثم يحاول التحوّل نحو تشاورية قانونية لحل أزمات المشروع المواطنة والقانونية والسياسية. والعقلانية التواصلية هنا تعتمد على ماسبق من الافتراضات المثالية، وهذا يسوّغ مهمة هابرماس، التي تعتمد على العالم المعاش المنتج تواصلياً.

ويعتقد هابرماس أن الديمقراطية التشاورية هي النظام الأفضل لدولة قانونية تداولية. عليها أن تشرعن الحقوق كمرحلة أولى، ومن ثم الحفاظ عليها في المرحلة التالية لها، وهي بذلك تشكل دولة الحق الديمقراطية، وهذا النموذج يجد بنائه في التداول الذي يتيح للخطاب والنقاش والجدل الأرضية الفلسفية والقيمة المساواتية للأفراد المشاركين كما يوفر قابلية الكشف والاستبعاد لأشكال الهيمنة والاستعمار للآخر المشارك، عبر حالة من المثالية في السلوك القائم على البعد اللغوي، ومن ثم يشكل التشاور البحث عن مواطن النزاع والمشاركات من أجل الدفع بها على سطح المطالب المواطنة بالتشريع أو تبديله، والقانون سيكون هو الأداة والمظلة الراعية لكل تلك الفعاليات، وهذا النموذج، وبهذه الأسس، يحاول أن يحل إشكالية الشرعنة وتوفير الحقوق وحفظها، كما يستطيع جعل مشروع العقلنة السياسية قائماً لاعتماده على البعد مابعد الميتافيزيقي في منحه الثقة لشكل النظام

وأدائه. ومن ثم يرتفع هابرماس بأنموذجه التشاوري الديمقراطي من حيز الوطنية إلى مابعد الوطنية أو الكونية، معولاً على التسامح الثقافي والديني ومعتمداً على العقلانية التواصلية.

النتائج:

ويمكن أن نوجز استنتاجاتنا الختامية بالشكل الآتي:

1- سكّ هابرماس ونحت مفاهيم ومصطلحات عدّة، تارة في أصل المصطلح وتارة أخرى في تغيير دلالاته، ومنحها معنى جديداً، ويمكن عدّها ذات منحى تأصيلي وإبداعي، ومنها:

أولاً: **الحداثة (Modernity)**: كيف هابرماس مفهوم الحداثة، لا بما يدل تاريخياً أو زمانياً على فكر محدد ساد فترة معينة، بل فاعلية وسيرورة مستمرة في موقفها من التراث والتقليد السابق من الأفكار، وبذلك فهي عملية قطاعية مستمرة، لاتقبل التسقية بلا نقد، فتصبح الأنساق المعرفية-الفلسفية ضامنة لسيرورة الحداثة من خلال النقد. ولذلك وجدنا التمييز حاضراً لدى هابرماس بين الحداثة Modernity والحداثيّة أو الحداثيّة Modernism بوصفها فكر فترة العصر الحديث الذي أخذ بُعداً مذهبياً فلسفياً.

ثانياً: **العالم المعاش (Lifeworld)**: أعاد هابرماس الدلالة الفلسفية-الاجتماعية لفكرة العالم المعاش، فوضعه مقابل فكرة المنظومة، أو النسق، التي تحاول الهيمنة على عوالمنا الخاصة. وهو عالم الحياة اليومية بثقافته وعاداته وقيمه، وبذلك يحاول هابرماس أن يعيد تصنيع هذا العالم عبر الخلاص من هيمنة المنظومات من جهة، وإدخال البعد القانوني الذي يربط بين الاثنين (العالم المعاش والمنظومات).

ثالثاً: **المجال العام (Public sphere)**: إنّ دلالة المجال العام أخذت فاعلية أكبر مع هابرماس، وأصبح البيئة المعوّل عليها في انجاز مشروع عقلنة الممارسة السياسية، بتوفيرها ميداناً لتداول الموضوعات النزاعية، هدفاً لتحقيق الإجماع حولها بعد المرور بعملية نقاشية-ججاجية، ينتصر في نهايتها للحجة الأكثر إقناعاً،

وأفضل خطاباً. وجديد هابرماس هنا هو تحويل المجال العام من خصوصية النخب البرجوازية في العصر الحديث إلى جعله ميداناً عاماً لكل الفئات الاجتماعية.

رابعاً: **العوالم الثلاث أو عوالم الفاعل (Actor-Worlds):** وهي العوالم المقابلة للفعل الإنساني والمتحددة بمصلحته، فمقابل المصلحة العلمية والتقنية يوجد العالم الطبيعي - الموضوعي، ومقابل المصلحة العملية والتواصلية التأويلية يوجد العالم الاجتماعي، ومقابل المصلحة في التحرر والانعتاق يوجد عالم الذات التعبيري والنفدي، هكذا سنّ هابرماس مصطلح العوالم الثلاث.

خامساً: **إيثيقا النقاش أو الخطاب (Discourse ethics):** ويقصد بها الشروط التي تحكم الفعل الإنساني التواصلية. وهذه الشروط يجب أن تتمتع ببعد قبليّ وسابق لذلك الفعل، وهي شروط تتحلى بصفات تداولية لغوية من جهة، وقيمة معيارية من جهة أخرى، جمعها بـ (الحقيقة والصحة والصدق). والتي تشكل معالم الحالة المثالية للكلام.

سادساً: **مابعد الميتافيزيقا (Post-metaphysic):** وهي حالة تاريخية - معرفية، تتجاوز المراحل الأسطورية والميتافيزيقية التي حكمت العقل الإنساني، ويعد هذا المصطلح تعبيراً عن البعد النقاشي الذي يعيد للإنسان سلطته في عالم نخره الحضور الميتافيزيقي حتى مع التيارات العلمية المتطرفة؛ لذلك فلا مناص - إذا أردنا دنوية المعايير والفعالية الإنسانية وتحصيل سيادتها - من أن نعتمد البعد الحجاجي - النقاشي لتحصيل التوافق والإجماع حول الحقائق المتضمنة في خطاباتنا. وكأنّ هابرماس هنا يريد أن يُنشي لنا قانون الحالات الأربع المخالف لثلاثة كونت، وهو:

- الحالة الأسطورية.
- الحالة الميتافيزيقية.
- الحالة الوضعية.
- الحالة مابعد الميتافيزيقية.

سابعاً: **الديمقراطية التشاورية (Deliberative Democracy):** وهي الديمقراطية التي تعتمد على البعد التشاوري الذي يتيح المجال العام السياسي

والذي يفعل بالخلاص من الهيئات وترسيخ المشاركة المواطنة فيه إلى أبعد حدودها، ولا يتم كل ماسبق إلاّ حينما يصبح المواطنون خاضعين لقوانين تضبط ماسبق وتمثل نتيجة لفعلهم النقاشي.

ثامناً: المواطنة الكونية (مابعد القومية) **Post-national citizenship**: ينتقل هابرماس بعد تحديد معالم أنموذجه الديمقراطي إلى بناء رؤية شاملة حول المواطنة، وهو يرى أنّ المواطنة، بامتلاكها البعد النقاشي الذي تتيحه بيئة المجال العام، وثورة الاتصالات، والقانون الراعي للحقوق والمحدد للواجبات، تجعل إمكانية تعميم هذا الأنموذج بصورة عالمية، قائمة بالفعل، لأنّ القيم التي تحكمه تتمتع بصفة العالمية تلك.

تاسعاً: مابعد العلمانية (**Post-secularism**): في نقاشه لمسألة التضاد بين الدين والعلمانية، لا يرتكن هابرماس إلى أحد الطرفين، حسب ما يرى، فلا يقول بالأنموذج الديني السياسي ولا العلمانية التي تقاطع الدين وتنفيه إلى غير رجعة، فهو يرى أنّ المجتمعات المعاصرة وصلت إلى مرحلة من التعقيد مما لا يمكن أن نصفها بالدينية أو العلمانية؛ لذلك فهي تتجاوز، بينيتها المعرفية والعملية، الأنموذجين: الديني والعلماني، نحو نوع من التجانس المتماهي مع الطرفين والنافي لتطرفهما معاً، هذا هو المجتمع مابعد العلماني. إنّ المجتمع الذي يشكّل الدين فيه أداة دافعة للمشاركة السياسية، والمطالب التي تتجلى في الرأي العام، والإرادة الشعبية في المجال العام، وبذلك فلا يُنفى الدين أو يُقصى، إلاّ أنّ الدين لا يمارس ذلك إلاّ تحت إطار ووصاية تتصف بالدينونة والعلمنة، لأنّ القوانين التي تحكم نشاطه هي ذات بُعد إنساني نقاشي - تشاوري - قانوني.

2- من خلال تحليل السياق الفلسفي لهابرماس يمكن الكشف عن عدة تحولات داخل ذلك السياق وهي:

أولاً: التحول من الحقيقة المطلقة إلى الحقيقة بوصفها نشاطاً اجتماعياً: ينتج الفكر الهابرماسي تحولاً بنوياً في الإطار الفلسفي، فتاريخ الفلسفة ومهمتها كان قائماً على أساس البحث عن الحقيقة، الحقيقة المطلقة، وبالرغم من دعوات النسبية في الحقيقة إلاّ أنّنا نلاحظ لدى هابرماس تحولاً لا يدعي النسبية ويستهدف

الكلية، مع أنه لا يتكلم بلسان الباحثين عن الحقائق المطلقة، وتصوراتهم الميتافيزيقية عنها، بل يؤسس لحقيقة قائمة في النشاط والفعل الاجتماعي، وذلك كما أسلفنا يقرم على التداول اللغوي الذي يقود الحوار والنقاش.

ثانياً: التحول من أنموذج الوضعية إلى أنموذج العوالم الثلاث: أنتجت النزعة الوضعية نتائج مفاده انحصار واقتصار المعرفة بالعلم، ومن ثم تحول ذلك إلى عقيدة مغلفة، أزاحت كل مالايمت إلى العلم بصله عن طريقها، حتى قيل إنها سحبت البساط من تحت الميتافيزيقا، إلا أن هابرماس يحول مسار البحث نحو حصر المعرفة العلمية بعالمها الخاص، وهو العالم الموضوعي الخارجي - الطبيعي، أما العوالم الأخرى فهي لا تخضع لمنطق العلمية، وهي عوالم الذات والمجتمع، وحدد كل ذلك ببعد منفعي مصلحي، يحيل الاهتمام الإنساني بها إلى ماتطلبه الشروط المنتجة للمعرفة الخاصة بها، فالمجتمع تحكمه المعرفة العملية (الأخلاقية - القانونية - التواصلية...)، والذات لا يحكمها إلا معيار التعبير الصادق ومهمة النقد والتأمل من أجل التحرر.

ثالثاً: تحويل التواصل إلى تفاعل يمكن أن يصير علماً: بإتينا النقاش، ومشروع التداولية الكونية، التي يؤسس لها هابرماس، يحاول أن يجعل من التفاعل الاجتماعي ذي البعد الفلسفي (العقلانية التواصلية) مشروعاً لتشديد علم بصورة أو بأخرى، وهو وضع ضوابط وشروط تنتج عنها بالضرورة نتائج يمكن التنبؤ بها، وهي الإجماع، وحل مشاكل النزاع الاجتماعي والفلسفي، عبر توافق حوارى خالٍ من الهيمنة، وذلك يمتلك (كما يرى هابرماس) من الضمانة ما يتيح له إمكانية التطبيق وهو ضمان الحالة المثالية.

رابعاً: التحول من أنموذج البنية المغلفة إلى أنموذج المجتمع المفتوح: بالتحول الذي حققه هابرماس من أنموذج فلسفة الوعي - الذات إلى التواصل، فهو يحيل لبنية أخرى سياسية الطابع، وهي أن المجتمع المغلق على رؤية واحدة وذاتية، منخورة بأزمات العنصرية، والقومية، والعرقية، والتمييز بكل أشكاله، يتحول مع هابرماس إلى مجتمع متعدد يقبل التلون الانفتاحي المخالف للذاتية، وبذلك فهو يتيح مجالاً عاماً يجمعهم ويهدف لتواصلهم من أجل تحقيق تفاهات بأعلى مستوياتها، وهو الإجماع بناءً على ثقافة الاختلاف.

خامساً: التحول من السياسة القرارية إلى السياسة العقلنة: لا تعتمد السياسة، وفقاً لفلسفة التواصل، على البعد القراري السلطوي، أو المشورة والضغط التكنوقراطي الآلي المتطرف، كما هو الحال مع فلسفة الوعي، بل تستند إلى عقلنة للسياسة تعتمد على الرأي العام كمدخل علمي لقياس المشروعية السياسية من جانب، وفهم المطالب الموجهة للنظام السياسي من جهة أخرى، وذلك يأخذ بُعداً تشاورياً نقاشياً توافقياً. وبذلك لاتيح السياسة الجديدة مجالاً للنزعة القرارية التي ترتبط بالسياسي، والقرس التكنوقراطي، الذي يرتبط بخبراء النظام السياسي، بمعزل عن الإرادة الشعبية- الإنسانية- الجمعية.

3- يحق لنا أن نؤاخذ هابرماس على بعض تسويغاته الفلسفية التأسيسية لمشروع التواصل برمته، ومن هذه المؤاخذات والانتقادات هي:

أ- مشكلة مفهوم الحادثة، فمفهوم الحادثة بصفته دائم التحول عند هابرماس، يجعل من مسألة القيم والمعارف وأنساقها برمتها أمراً إشكالياً، لأنها تقدم أي نسق يراد له أن يستقر بل وآية معرفة يراد لها أن تصبح معياراً مع كونها مهددة بالتغير لطبيعة الحادثة السيروية، ومن ثم سنجد أن دعوته المستمرة لمحاكاة مشروع التنوير تصبح متناقضة مع مقولة الحادثة غير المنجزة وغير القارة. وبتجريد هابرماس للحادثة من بعض مقولاتها يجعل مشروعه يتوافق مع مابعد الحادثة في المنهج ويختلف في المضمون، ذلك لأن إقصاء الذاتية من لدن هابرماس وإقصاء العقلانية من لدن بعض مابعد الحداثيين يتفق في منهجية تجريد الحادثة من مقولاتها.

ب- اعتماد منعطف اللغة وفلسفتها كأساس للحقيقة، وتسجل الاعتراضات بداية من إمكانية توفر اللغة على متطلبات الحقيقة، والتي يعول عليها هابرماس في نظرية الخطاب وعلاقتها بالحقيقة، فهل أن الخطاب، بعده مابعد الميتافيزيقي، يمكن له أن يكشف الحقيقة؟ هذا هو التساؤل المركزي، ومن خلال ماعرضناه في البحث، يتبين أن هابرماس لا يرى في الحقيقة ذلك المطلق الزمكاني، إلا بقدر ارتباطه بصلاحيات الخطاب وقدرته على تسويغ ادعاءات الصلاحية الخاصة بها، ولذلك فإتينا النقاش تمثل لديه المقولة القبلية، التي يجب

الاعتماد عليها بغية انجاز التوافق المعيارى للحقيقة، إلا أن السؤال يبقى قائماً؛ وما لاشك فيه أن هابرماس كان على وعي بتلك الإشكالية؛ ولذلك فهو لا يحاول التهرب منها، بل يبحث في ماهية الحقيقة، ويستقر على أن الحقيقة لا تمثل في واقع الأمر إلا مقولاً خطائياً يدعى القبول، وهي بذلك ترتبط بالقول لا بالوقائع، فالأخيرة ترتبط بالموضوع الخارجى لموضوع الحقيقة، وعليه فهو، بتمييزه بين الحقائق والوقائع، يزيل الالتباس، الذي قد يحصل من الخلط بينهما، وبذلك يصبح التعويل على اللغة مبرراً للبحث في الحقيقة وموضوعها. وذلك ما يثير النقد والتساؤل. فالحقيقة لن تكون بعد اليوم، لا كما تبدو لنا، ولا كما هي في جوهرها، بل هي ما يمكن للشخص المدعى لها أن يبرهن حجاجياً - خطائياً على أنها حقيقة، فتتحول إلى قول حقيقى يدل على وقائع طبيعية أو معايير للصحة (اجتماعية) أو ضوابط للصدق والقصدية. ومن ثم فإن الاعتماد على المنعطف اللغوي يحيل إلى أخلاق النقاش والحوار والتي يسميها هابرماس بإتيقا النقاش.

ج- وفي ما يتعلق بإتيقا النقاش، يثار التساؤل عن إمكانية أن تكون هذه الإتيقا، بشروطها قبل النقاشية، مقبولة وفق المعيار نفسه الذي يعتمد هابرماس في قبول الحقائق، فهل أخلاقيات النقاش مقبولة ومتوافق عليها خطائياً؟ وما إمكانية أن تصبح معياراً لكشف الحقيقة واعتمادها؟ والحق أن هابرماس لا يتجه بهذا الاتجاه، فهو يرى في إتيقا النقاش نموذجاً قبلياً لا يخضع لشروط التشاور والنقاش، وذلك لأن الكلية التي تتمتع بها هذه الإتيقا هي معياريتها، ولأن أي خطاب لا يمكن أن يدعى، أصلاً، حقيقة أو صحته أو صدقه، دونما أن يكون منطلقه عاماً كلياً، يشترك في امتلاكه كل المشاركين في الخطابات، لأنه قبلي، وإذا كان كذلك فلامسوغ لحاجته إلى نقاش لأن القول الكلي العام والقبلي مشترك، وهو قسمة عادلة بين البشر (جدلاً)، وبكلمة أخرى إذا قلنا قولاً يعبر عن حقيقة موضوعية، وملتزمًا بمعايير صحة اجتماعية، ونابعاً من قصد صادق ذاتي، فالنتيجة ستكون خطاب صادق وصحيح وحقيقى بإتجاه موضوع الخطاب، وعليه سيكون عاماً وكلياً ولا يحتاج إلى نقاش!؟

د- وهناك انتقاد آخر لمشروع هابرماس المؤسس على حالة الكلام المثالية، وهو هل حالة الكلام المثالية (والتي تتوقف عليها الحقائق) أمر واقع أم أمر افتراضي؟

يجد هابرماس في الحالة المثالية افتراضات مسبقة، لكن هل أن هذه الافتراضات تمتلك من القوة والمقبولية ما يجعلها أساساً جوهرية في النظرية الهابرماسية؟ أعتقد أن الأمر بالرغم من قوته النظرية، لا يرقى إلى أن يحكي واقع الخطابات ومنطلقها، بل لا يمكن تصورهما في المجتمع الواقعي حتى مستقبلياً، لما يعترىها من الخطابات الاستراتيجية، والتي تحضر بقوة في كل ثنايا وخبايا الفعل الإنساني؛ ولذلك كله يبقى موضوع المثالية الكلامية، والمؤسسة إتيقيّاً، موضوعاً إشكالياً في فلسفة هابرماس. وكيف يمكن تصور الحقيقة في حالة الكلام المثالية على أساس التفاهم فقط، والذي يعتمد على الحجاج والبرهنة فقط، أعتقد أن الأمر سيكون استراتيجياً بشكل آخر، وأقصد أن الانتصار للقول الأكثر إقناعاً خطابياً يجعل الإنسان المسيطر حجاجياً، وبلاغياً، والقادر على الإقناع أكثر هو المسيطر في الخطاب، وبالتالي لا وجود لحالة مثالية في الكلام. فحتى في التواصل الذي مهمته المركزية هي التفاهم يسقط في كونه خطاباً استراتيجياً. وكأنما الحالة المثالية للكلام هي جنة هابرماس الاصطناعية، أو هي عالم ملائكي للخطاب.

ه- بتوفير هابرماس لإطار نظري يشكل ملامح الحالة المثالية للكلام بصدقيتها وصحتها وحقيقتها ومسؤوليتها المصدقية، نجده ينتصر في نهاية هذا التشكيل للخطاب الذي يوفر الحجة الأفضل، وبذلك يعزز الانتقال من الحقيقة المطلقة إلى الحقيقة الخطائية، لكن الحجاج سينتصر لهيمنة كلامية تمتلك القوة، فالخطاب هنا قوة، وبذلك تصبح القدرات الفردية في الخطاب والمحااجة هي التي تسن الحقيقة التي يتوجب التوافق بشأنها، وهذا لا يشير إلى معنى المساواة الافتراضية في قوة التواصل المتاحة لكل الأفراد المشاركين في الحوارات ولاسيما النزاعية منها؛ ولذلك يصبح التواصل الحجاجي معتمداً على أبعاد بلاغية وفنون خطابية لا ترتقي إلى القوة المنطقية، بقدر كونها تمثل مهمة سفسطائية.

و- بتظير هابرماس للفعل التواصليّ على أنّه الفعل الاجتماعيّ الخالي من الهيمنة أو الهدفيّة الغرضيّة، فإنّه يجعل:

- أولاً: الفعل -التواصليّ خالياً من الاستراتيجيةّ، وهذا هو ما يحاول إثباته، وذلك يدعوننا إلى أن نقول إنّ اللااستراتيجيةّ هي لاعقلانيّة، لأنّ العقلانيّة هي بذاتها استراتيجيةّ.

- ثانياً: إنّ الفعل المهادف نحو التفاهم يحوي بداخله استراتيجيةّ هيمنة كلاميّة للمتحدّاور الأقوى (حجة وبلاغة)، وبذلك فما يعيبه على الفعل الاستراتيجيّ ينسحب على الفعل التواصليّ، ويصبح معنى العقلنة التواصليّة متناقضاً ذاتياً. وكأنّ الحوار سيتضمن نوعاً من صراع القوى المونولوجيّة وبذلك نعيد المعادلة إلى فلسفة الوعي والفردية.

ز- بنقد الحدائث لموضوعة النسيبة القادمة بقوة مع تيار مابعد الحدائثيّة، وبنقده للبعد الميتافيزيقيّ، يلجأ هابرماس إلى إيجاد نوع من العقلانيّة مابعد الميتافيزيقيّة، لكن السؤال هو: كيف يمكن عد فعل النقد والتحرر، الموجه من لدن الذات تجاه الادلجات والهيمنات التي تمارسها على الإنسان، مخرجاً فعلاً؟ مع اعتماد التأسيس لايدولوجيا متجددة هي الحدائث الهابرماسيّة؟ والتي تقوم على بُعد معرفيّ مابعد ميتافيزيقيّ، ومابعد علمانيّ - سياسيّ، وذو سيرورة متواصلة - تاريخيّاً. أعتقد أن الأمر يصبح وكأنّه أدلجة بنوع من نقد الأيديولوجيات السّابقة!

ح- الواضح من عرضنا وتحليلنا للعقلانيّة التواصليّة، أنّ الفعل التواصليّ السّليم يشكل بُعداً مثاليّاً، وذلك لما يحيطه به هابرماس من إتيقا نقاش، وحالة كلام مثاليّة، تتسم بالقبليّة والكلّيّة والمعياريّة الصادقة في كل زمان ومكان، وسؤالنا هنا هو: هل يمكن لهذه المثاليّة أن تتأسس على العالم المعاش المعدّل تواصليّاً؟ لأنّ هابرماس يريد أن يتمكن فرد من الأفراد المشاركين في التواصل من الاحتفاظ بثقافته ومكتسباته الجمعيّة وصفاته الشّخصيّة، وهذه هي تراكيب العالم المعاش، فكيف يمكن أن ننسق بين معايير قبليّة كليّة وضروريّة وبين موارد ثقافيّة، واجتماعيّة، وفردية، ومتعددة يراد لها أن تكون منطلقاً للمعايير

الكليّة دونما انسلاخ عنها؟ ألا يبدو الأمر وكأنّه دوراً منطقيّاً، فكيف للفعل التواصليّ القدرة على انجاز مهمته السّليمة، وهو نتاج عالم مُعاش تعدديّ القيم والمعايير والتي قد لا يتفق بسببها على موضوع من موضوعات النزاع؟ ولذلك نجد أنّ العلاقة بين العالم المعاش، والمجتمع المدنيّ، والمجال العام، ومن ثمّ صنع عقلانيّة تواصليّة خالّية من الهيمنة، ومنتجة لمعايير عامّة، تصبح موضوعاً جدليّاً ونقاشيّاً.

ط- كيف يمكن تصور عالم مُعاش يُنتج مجتمعاً مدنيّاً، مع احتفاظ كل فرد من الأفراد بثقافته، وشخصيته الفردية، وتنشئته الاجتماعية؟ هنا ينبثق الإشكال الفلسفيّ لتأسيس المجتمع المدنيّ الخالي من المصالح والمحرّر من الخطط الفرديّة النفعيّة، والحقيقة أنّ هابرماس بنقله معنى المجتمع المدنيّ من مجتمع المصالح الخاصة إلى المجتمع المتجانس والمتحرر، والذي يشكّل مجالاً عاماً سياسيّاً قادراً على تشكيل الإرادة، والرأي العام، يجعل التناقض حاصلاً مع موروث العوالم المعاشة التي لا تمّدنا إلّا بالمصالح الفرديّة النابعة عن موارده؛ ولذلك يصبح العالم المعاش، وبصورته المنتجة تواصليّاً، غير قادر على التخليّ عن لغة المصلحة التي يتيحها له الفعل الاستراتيجيّ، ومن ثمّ لا يمكن، أبداً، الكلام عن شفافيّة تعامليّة بقدر البحث عن مصلحة مطلوبة.

ي- يحاول هابرماس، اعتماداً على فلسفته النقديّة، أن يؤسس لفعل تواصليّ خالٍ من القسر والهيمنة التي تعتريه من الأنساق النظميّة الاجتماعية (السياسة والاقتصاد)، ويتخذ من القانون أداة للخروج من تلك القسريّة، ويبدأ مساراً جديداً يحاول التوفيق به بين عالم مُعاش معقلن تواصليّاً، ونسق اقتصاديّ محكوم بضوابط قانونيّة تنعكس بدورها على تنظيم العالم المعاش. والمشكل هنا، أنّ القسريّة النسيقيّة للقانون، وتطبيقه وإلزامه، قد تستدعي القسريّة نفسها التي نتصورها في السياسة، إذ إنّ نقد هابرماس لهيمنة الأنساق إنّما هو بسبب اختراقها للعالم المعاش، ولما تسببه من تحويل الإنسان إلى شيء موضوعيّ لها، إلّا أنّني لا أجد فرقاً واضحاً في النسق الاقتصاديّ، وإذا كان المبرر هو قاعدة التأسيس لكل من النّسقين، كأن يقال بأنّ القانون الذي

يقترحه هابرماس مصدره المواطنون أو الشعب، فأقول: إن السياسة مع النظرية الديمقراطية، وكنظرية في الحكم والإدارة، تتخذ من السند الشعبي بعدها الشرعي أيضاً، فما مسوغ هابرماس الذي يدعوه للتفريق بين الأنساق؛ وحصر الاستعمار بنسقي السياسة أو الاقتصاد، دون غيرها من الأنساق؛ لذلك فالأمر يدعونا لقبول قسرية الأنساق لشعبية مصدرها، وعدم البحث عن حلقات وصل دمجية بقدر بحثنا عن تنمية الفعل لتواصلتي، ولاسيما مع التسق السياسي مقارنة له بالتسق القانوني؛ ولذلك فليس من مهمة المتواصلين تحرير العملية التسيقية من استراتيجيتها نحو العالم المعاش، لكونها تصبح مجردة من فحواها المعيارية العقلانية الضبطية القسرية.

ك- وإذا تم القبول منهجياً، وجدلاً، مع هابرماس بالقسر القانوني، فلماذا ننكر قسرية الأنساق الأخرى؟ ونتائجها؟ وما نجده من تدخل الأنساق في تحديد موضوع النسالة، في موضوع البيوتقنية والبيوتيقا، يخضع للإشكال نفسه، وإذا عكسنا المسألة برهان الخلف، سنجد أن قبول القسر القانوني يتيح قبولاً للتدخل البيوتقني، بغية تأطير الفعل التواصلتي، وتطوير عملية التنشئة الاجتماعية التي يعول عليها هابرماس في توفير البيئة الملائمة للتواصل الحر والسليم والمتحرر. إلا أن التنشئة الاجتماعية هي قسر تربوي معين، يصب بنفس اتجاه موضوع النقد، الذي يوازي البيوتقنية والبيوتيقا، والتي رفضها هابرماس، كما أنه يعزز ذلك القسر بتأطير قانوني أو وعي جمعي، لايسمح للأفراد باستعمال ملكاتهم الفردية في التواصل، وذلك ما يجعل موضوع التواصل والتفاوت في قابلياته، قائماً.

ل- إن الديمقراطية التشاورية القائمة على الحجاج البلاغي، ومجتمع تحكمه المصالح العامة والعليا، وتدعي الشفافية والتحرر، تصبح ديمقراطية نابعة عن تصور سياسي مثالي ويوتوبي.

إن توفر أسس هذه الديمقراطية (حالة الكلام المثالية)، ومنطلقاتها (الحجاجية البلاغية)، وبيئتها (مجتمع مدني تحرري، ومجال عام مثالي)، كلها مقولات فيها نقاش وجدل، لايسمح القبول بها، إلا كنوع من النظريات التي مازالت تحتاج إلى ترسيخ فلسفي، وقابلية تطبيقية أكبر.

م- لابد من التنويه إلى أن مسألة التنوع الثقافي والديني، التي يحاول مشروع هابرماس أن يعالجها، بإمكانية حفظها بمباديء عامة وكونية، يصبح موضع تساؤل! حينما نرى أن الدستور الخاص بآية دولة، يحيزه الوطني، لا يمكن أن يرتقي للعالمية، ذلك أنه لا يمثل إلا صفة الخصوصية الثقافية والإثنية والدينية التي تخص الدولة المعنية دونما غيرها، فكيف يصبح ذلك مشروعاً للكونية أو العالمية؟ والحقيقة، أنه لا يمكن الأخذ، وببساطة، ذلك التحول الذي يقصده هابرماس (لحل أزمة التعددية) بإيجاد نوع من الثقافة السياسية بالحقوق المدنية التي تستطيع تجاوز الحقوق الثقافية الخاصة، فذلك لا يتيح مسوغاً معقولاً كفاية، لأننا نعاني اليوم من هذه الأزمة على مستوى الدولة القومية والتشكلات التنظيمية العالمية، ولم يستطع الطرفان تجاوزها.

ثالثاً: التحقق من الفرضيات:

تبين من خلال المقارنة بين ماتوصلنا إليه من نتائج وبين ما فرضناه في بداية الكتاب، وجود اتساق ونوع من التطابق، وذلك عبر تحقق الفرضيات في سياق البحث ونتيجته، والفرضيات هي:

أ- الفرضية الأولى: وجوب كسب الهيمنة العلموية على الفعل الإنساني.

ب- الفرضية الثانية: إن إشكالية الحداثة السياسية تكمن في النظام السياسي الأصلح.

ج- الفرضية الثالثة: قدرة العقلانية التواصلية على تحديد نموذج ديمقراطي بديل، يتجاوز مشكلات الأنظمة المغايرة.

فاستبعاد قضية حصر الحقيقة بالجمال العلمي، أتاح حيزاً للعقلنة خارج مقولات الوضعية، وعدم قصر المعرفة على العلم، بل فصح المجال أمام معارف أخرى إنسانية وتاريخية وتأويلية واجتماعية وفلسفية، لم تكن لها أية أهمية تذكر مع المنهج الوضعي سوى إمكانية تحليلها منطقياً والتأكد من قدرة قضايها على التحقق في الواقع الخارجي من دونه.

وبذلك يمكننا إحالة الفعل الاجتماعي والذاتي إلى نوع من العقلنة التواصلية والتحررية، وذلك أعطى حيزاً كبيراً لتصور العقلانية كفاعلية يمكن أن تنعكس على ثلاثة عوالم متباينة (الذات والمجتمع والطبيعة) وفي داخل العالم الاجتماعي، وبجاجة هذا العالم إلى المعايير والمصلحة العلمية في تسيير أمور الإنسان بعلاقته مع غيره، تتضح أهمية السياسة والاقتصاد وما ينظمها، وينظم مطلق حياة الإنسان، من وضع قانوني؛ لذلك لزم البحث في العالم الاجتماعي، الذي يجب أن { تحكمه عقلانية تواصلية، عن أنموذج عقلائي في الممارسة السياسية، ويصبح مشروع الحداثة، الذي هو رفيق العقلانية لدى هابرماس، ليس مشروعاً مقصوداً على الفعل الأدائي الربحي الهيميني، والعلموية الأيدلوجية، بل هي حداثة العقلنة المستمرة هذا. ويتبين دور التواصل السليم والخالي من الهيمنة في صنع الإرادة السياسية، والمشاركة في الممارسة السياسية بإطار قانوني يكفل الحقوق والواجبات، وهذه هي مهمة العقلانية التواصلية من جانب، ومن جانب آخر فهي تتيح إمكانية التنظير لنظام سياسي أفضل وأصلح هو الديمقراطية التشاورية. والإمكانية الأخيرة تجعل العقلانية التواصلية قادرة على إنتاج نظري قادر على معالجة مشاكل الأنظمة السياسية التقليدية وعلى أن تطرح بديلاً ديمقراطياً كفواً للحداثة.

المصادر والمراجع

المصادر

أ) نصوص هابرماس باللغة العربية:

- الكتب:

- 1- يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج ثامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، 2002.
- 2- يورغن هابرماس: العلم والتقنية كايدولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.
- 3- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995.
- 4- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيل، السدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010.
- 5- يورغن هابرماس: بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002.
- 6- يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة وتقديم نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.
- 7- يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، ألمانيا، 2001.
- 8- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006.

- ضمن المجلات:

- 1- يورغن هابرماس: تيودور ادورنو، ترجمة حسين موزان، مجلة عيون، منشورات الجمل، العدد1، 1995.
- 2- يورغن هابرماس: ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، ترجمة محمد الأشهب، مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، العدد22، 2009.
- 3- يورغن هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد58-59، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988.
- 4- يورغن هابرماس: عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، ترجمة عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، عدد2، 2009.

ب) نصوص هابرماس باللغة الانجليزية:

- Books:

- 1- **Jurgen Habermas:** The Theory of Communicative Action, V.2, Life word and System, Tran, Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A, 1987.
- 2- **Jurgen Habermas:** Moral Consciousness and Communicative Action, Trans by Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, the MIT Press, Cambridge.
- 3- **Jurgen Habermas:** On the Pragmatics of Communication, Edited by Maeve Cooke, the MIT press, Cambridge, 1998.
- 4- **Habermas** and others: Modernity and Law, Edited by Mathieu Deflem, SAGE publications, London, 1996.

- lecturers:

- 1- **Jurgen Habermas:** Political communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? International Communication Association, Communication theory, V.16, 2006

- In Magazines:

- 1- Jurgen Habermas: Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory, Trans by William Rehg, Political Theory, Vol.29, No6, 2001.**
- 2- Jurgen Habermas: Modernity versus Postmodernity, New German Critique, No22, Special Issue on modernity, .1981**
- 3- Jurgen Habermas: The Public Sphere, New German Critique, No.3, autumn, 1974.**

ج - مواقع الانترنت:

- 1- يورغن هابرماس: مجتمع "ما بعد العلمانية" ماذا يعني ذلك؟ (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008).**

<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>

- 2- يورغن هابرماس: مقابلة معه بعنوان: الإرهاب والعنف والتواصل (جيو فانا بورادوي)، الحوار المتحدن - العدد: 755 - 25/2/2004 .**

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=15173>.

المراجع العامة

أ: المراجع العربية:

1. إبراهيم أبراش: المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط1، 2009.
2. إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هايدغر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ط1، 2006.
3. ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحدثة.. تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، الدار العربية للعلوم- ناشرون ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت- الجزائر- الإمارات، ط1، 2009.
4. أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس.. الأخلاق والتواصل، دار التنوير، 2009.
5. آدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
6. إريك فروم: المجتمع السوي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط1، 2009.
7. ألن تورين: ما الديمقراطية؟ ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2000.
8. ألن تورين: نقد الحدثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.
9. امارتيا سين: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

10. أميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
11. أنتوني غدنز: علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة عجمان، بيروت وعمان، ط1، 2005.
12. إنجلز: المختارات، دار التقدم، موسكو، 1970.
13. أنطوان خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير، بيروت، 2008.
14. أنطوني غدنز: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة.. تحليل لكتابات ماركس ودوركهيم وماكس فيبر، ترجمة فاضل جتكر، دار الكتاب العربي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والإمارات، 2009.
15. أيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999.
16. إيريك كيسلاسي: الديمقراطية والمساواة، ترجمة جهيدة لاوند، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006.
17. إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2005.
18. إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2002.
19. إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا-لبنان - العراق، 2007.
20. إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966.
21. باسم علي خريسان: مابعد الحداثة - دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، سوريا، ط1، 2006.
22. بير ف. زيم: التفكيكية.. دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996.

23. بول ريكور: محاضرات في الايدولوجيا والبيوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002.
24. بول لوران أسون: مدرسة فرنكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2005.
25. بيتر تشايلدز: الحداثة، ترجمة باسل المسألة، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010
26. توم بوتومور: مدرسة فرنكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، طرابلس- ليبيا، ط2، 2004.
27. ج.د.ه. كول: رواد الفكر الاشتراكي، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1961.
28. جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001.
29. جان بياجيه: النبوية، ترجمة عارف منيمة وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1985.
30. جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي من الدولة المدينة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2006.
31. جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2006
32. جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتنشتاين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ط1، 2009.
33. جمال مفرج: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009.
34. جورج لارين: الايدولوجيا والهوية الثقافية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.

35. جون اهرنبرغ: المجتمع المدني.. التاريخ النقديّ للفكرة، ترجمة علي حاكم وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
36. جون أوستن: نظرية أفعال الكلام- كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2008.
37. جون راولز: قانون الشعوب، ترجمة ناطق خلوصي، مراجعة وتقديم فائزة حمدي، بيت الحكمة، العراق- بغداد، 2006.
38. جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، مصر، 1996.
39. جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2006.
40. جون كوتنقهام: العقلانية.. فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب- سوريا، ط1، 1997.
41. جون كينيث جالبريت: تاريخ الفكر الاقتصادي.. الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد، عالم المعرفة، الكويت، 2000.
42. جون لوك: في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
43. جي روتشيه: علم الاجتماع الأمريكي - دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، ترجمة وتعليق محمد الجوهري وأحمد زايد، دار المعارف، مصر، ط1، 1981.
44. جيرار ديلودال: الفلسفة الأمريكية، ترجمة جورج كتورة والهام الشّعراي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1، 2009.
45. جيمس كارفل: أسماء شهيرة في الهندسة، ترجمة أمين ممدوح، دار الحرية للطباعة، بغداد-العراق، 1989.
46. حافظ علوان: حقوق الإنسان، جامعة بغداد- كلية العلوم السياسية، 2009.
47. حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.

48. **حسن مصدق:** يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت..النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.
49. **حنان علي:** مشكلة العمل وحضارة الايروس في فلسفة هيربرت ماركيزوز، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 2009.
50. **حنة آرنت:** أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993.
51. **حنة آرنت:** في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992.
52. **دايفيد جاسبر:** مدخل إلى الهرمونيطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم - ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2007.
53. **دوغلاس كلنر:** الماركسية الغربية، ترجمة كامل شياح، دار الرواد للطباعة والنشر، العراق، 2008.
54. **دومينيك مانغونو:** المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008.
55. **دونالد ماكري:** ماكس فيبر، ترجمة أسامة حامد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1975.
56. **ديريك هيت:** تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة اصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقى، بيروت، ط1، 2007.
57. **ديفيد كوزنر هوي:** الحلقة النقدية..الأدب والتاريخ والهرمونيطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، ط1، 2007.
58. **ديفيد هارفي:** حالة مابعد الحداثة.. بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالي العربي للترجمة، لبنان والجزائر، ط1، 2005.
59. **دينيس لويد:** فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1981.

60. رايونند كارفيلد كيتيل: العلوم السياسيّة ج2، ترجمة فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، 1961.
61. رايونند ويليامز: طرائق الحداثة- ضد المتوائمين الجدد، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999.
62. رفيق عبد السلام: في العلمانيّة والدين والديمقراطيّة.. المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم- ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، لبنان وقطر، ط1، 2008.
63. روبن اوسبورن: الماركسيّة والتحليل النفسي، ترجمة سعاد الشرفاوي، دار المعارف.مصر، ط2، ب.ت.
64. روبر مارشان: مدخل لفهم اللسانيات، ترجم عبد القادر المهيري، مراجعة الطيب البكوش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
65. روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة وتقدم عبد الأمير الاعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد - العراق، 1986.
66. ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة للعقلانيّة، العمل الاجتماعيّ والحس المشترك، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
67. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ب.ت.
68. ستيفن ديلو وتيموثي ديل: التفكير السياسيّ والنظرية السياسيّة والمجتمع المدنيّ، ترجمة وتقدم ربيع وهبة، مجلس الثقافة الأعلى- المشروع القوميّ للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
69. ستوارت هامبشر: عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة ناظم طحان، دار الحوار، سوريا، ط2، 1986.
70. سليمان صالح الأغويل: الدولة القوميّة.. دراسة تحليلية في ضوء النظرية العالمية الثالثة، المركز العالميّ لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، ط2، 1425هـ.
71. الشافعي محمد بشير: قانون حقوق الإنسان.. مصادره وتطبيقاته الوطنية والدولية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط3، 2004.

72. شحاتة صيام: علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات-من العقلانية إلى جدل الذات، دار ميريت، القاهرة، ط1، 2005.
73. عادل مصطفى: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمونيوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003.
74. عبد الرحيم العماري: الدليل والتسقية.. التواصل والمعرفة والسلطة، المنشورات الجامعية المغربية، مراكش- المغرب، ط1، 1997.
75. عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر.. أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم- ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009.
76. عبد السلام حيدوري: الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان.. هابرماس نموذجاً، تصدر عبد العزيز العيادي، دار نهى، صفاقس-تونس، ط1، 2009.
77. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير.. مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006.
78. عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي: معرفة الآخر.. مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، لبنان والمغرب، 1996.
79. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحادثة وما بعد الحادثة، دار الفكر، سوريا، ط1، 2003.
80. عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009.
81. عز الدين الخطابي: أسئلة الحادثة ورهائتها، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ط1، 2009.
82. عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، منشورات جامعة الكويت، 1993.
83. عصام عبد الله: يورغن هابرماس.. سيرته وفلسفته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006.

84. علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.
85. علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراغماتية، أصولها ومبادئها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008.
86. عمارة ناصر: الفلسفة والبلاغة.. مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009.
87. عمر عبد الماجد: شارل بودليير.. شاعر الخطيئة والتمرد، دار البشير، الأردن، ط1، 1997.
88. عمر مهيل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005.
89. عمر مهيل: من التسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2007.
90. غيرتروود هيملفارب: الطرق إلى الحداثة، ترجمة محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2009.
91. فاروق محمود الدين: إشكالية المنهج الفلسفي في الخطاب النقدي التشكيلي المعاصر، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2009.
92. فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.
93. فرانك أدلوف: المجتمع المدني.. النظرية والتطبيق السياسي، ترجمة عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، القاهرة، 2009.
94. فكتور فركس: الإنسان التقني، ترجمة إميل خليل بيدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ب.ت.
95. فيصل غازي مجهول: تحليل اللغة في رسالة فتحشتاين المنطقية الفلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009.
96. فيليب راينو: ماكس فير ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم محمد جديدي، منشورات الاختلاف- الجزائر ودار الكلمة - الإمارات، ط1، 2009.

97. كاترين كوليو- تيلين: ماكس فير والتاريخ، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994.
98. كارل اوتو آبل: هابرماس ضد هابرماس، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، ط1، 2005.
99. كارل شميت: أزمة البرلمانات، ترجمة فاضل جتكر، دراسات عراقية، بغداد- اربيل - بيروت، ط1، 2008.
100. كارل ماركس: مخطوطات 1844 (الاقتصاد السياسي والفلسفة)، ترجمة الياس مرقص، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1970.
101. كامل وزنة: ادم سميث.. قراءة في اقتصاد السوق، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2007.
102. كمال بو منير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010.
103. كمال بومنيير: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والإمارات، ط1، 2010.
104. كمال عويسي: دراسة في النظريات التربوية المعاصرة، معهد العلوم الإنسانية، المركز الجامعي بغرداية في جامعة الجزائر، 2008-2009 .
105. لاري دايموند: الديمقراطية.. تطويرها وسبل تعزيزها، ترجمة فوزية ناجي جاسم، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، 2005.
106. لندا ل. دافيدوف: مدخل إلى علم النفس، ترجمة سيد الطواب ومحمود عمر، منشورات مكتبة التحرير، القاهرة والرياض، 1983.
107. ليندا هتشون: سياسة ما بعد الحداثيّة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
108. مارسيل بريليو وجورج ليسيكه: تاريخ الأفكار السياسيّة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

109. مارك جيمنز: ما الجمالية؟ ترجمة شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
110. ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد ي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب.ت.
111. ماكس هوركهايمر وثيودور ادورنو: جدل التنوير.. شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006.
112. ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار الفارابي ودار التنوير، بيروت، 2006.
113. مالكوم براديري وجيمس ماكفارلن: الحداثة، ترجمة مؤيد حسن، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة، بغداد - العراق، 1987.
114. مانفريد فرانك: حدود التواصل.. الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003.
115. مجموعة مؤلفين: أعمال المؤتمر الفلسفي السابع (فلسفة الحوار... رؤية معاصرة) إشراف ومراجعة حسام اللوسي، بيت الحكمة، بغداد، 2008.
116. مجموعة مؤلفين: البيوطيقا، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010.
117. مجموعة مؤلفين: التحليل الثقافي، مجموعة مترجمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2008.
118. مجموعة مؤلفين: التواصل.. نظريات وتطبيقات، إشراف محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
119. مجموعة مؤلفين: الحداثة الفلسفية.. نصوص مختارة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
120. مجموعة مؤلفين: العولمة.. المفاهيم الأساسية (تحرير: انابيل موني وينتسي ايفانز)، ترجمة آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

121. مجموعة مؤلفين: دفاتر فلسفية، نصوص مختارة- النظرة العلمية، إعداد وترجمة عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا، دار توبقال، المغرب، ط2، 1996.
122. مجموعة مؤلفين: فلسفات عصرنا- تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تحرير: جان فرنسوا دورتيي، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009.
123. مجموعة مؤلفين: فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، ط1، 2008.
124. مجموعة مؤلفين: كتاب اللغة والمعنى، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010.
125. مجموعة مؤلفين: لسانيات الخطاب.. الأسلوبية والتلفظ والتداولية، إعداد صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2010.
126. مجموعة مؤلفين: مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2004.
127. مجموعة مؤلفين: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، تعريب وتقريب محمد الشيخ وياسر الطائي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.
128. محسن الخولي: التنوير والنقد... منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009.
129. محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس- جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاتر فلسفية- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006.
130. محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
131. محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

132. محمد الشّيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
133. محمد الغيلاني: المجتمع المدني.. حججه ومفارقاته ومصائره.. هل سيتم الاحتفاظ به؟، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004.
134. محمد المصباحي: من أجل حداثة متعددة الأصوات، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010.
135. محمد سبيلا: الايديولوجيا.. نحو نظرية تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992.
136. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005.
137. محمد سبيلا: للسياسة بالسياسة في التشريع السياسي، أفريقيا الشرق، لبنان والمغرب، 2000.
138. محمد شهاب: رواد علم الاجتماع، كتب عربية (نشر الكتروني)، ب.ت.
139. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم.. العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العالمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2002.
140. محمد عارف: تالكوت بارسونز.. رائد الوظيفة المعاصرة في علم الاجتماع، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1982.
141. محمد نور الدين أفايه: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، 1998.
142. محمود سيد أحمد: دلثاي وفلسفة الحياة، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005.
143. معن خليل عمر: نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1981.
144. نبيل مرسى خليل: التخطيط الاستراتيجي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، 1994.
145. نعم تشومسكي: آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2009.

146. نعوم تشومسكي: هيمنة الإعلام.. الانجازات المذهلة للدعاية، ترجمة إبراهيم يحيى، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
147. نيتشه: غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ألمانيا والعراق، 2010.
148. نيكلاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا وبغداد - العراق، ط1، 2010.
149. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
150. هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، دار أوبا، طرابلس - ليبيا، ط1، 2007.
151. هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل - الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، ط2، 2006.
152. هريوت شيلر: الاتصال والهيمنة الثقافية، ترجمة وجيه سمعان، مراجعة مختار محمد التهامي، الهيئة المصرية العليا للكتاب، 1993.
153. هريوت ماركيوز: العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979.
154. هريوت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.
155. هشام إبراهيم عبد الله: نظرية الفعل الكلامي - بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت، 2007.
156. هنري أيكن: عصر الايدولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت، 1982.
157. هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقدم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2007.

ب - الموسوعات والمعاجم العربية والمعربة:

1. **إبن منظور:** لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005.
2. **أندريه لالاند:** الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001.
3. **جميل صليبا:** المعجم الفلسفي، دار ذوي القربى، قم - إيران، ط1، 1385 (تاريخ إيراني).
4. **جورج طراييشي:** معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987.
5. **جون ليشتة:** خمسون مفكراً أساسياً معاصراً - من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
6. **ديريه جوليا:** قاموس الفلسفة، نقله إلى العربية فرنسوا أيوب وأيلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان، بيروت، 1992.
7. **عبد الرحمن بدوي:** الموسوعة الفلسفية، دار ذوي القربى، إيران، ط1، 1427هـ.
8. **عبد الوهاب الكيالي:** موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985.
9. **فيصل عباس:** موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996.
10. **لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين:** الموسوعة الفلسفية، إشراف (روزنتال ويودين)، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طراييشي، دار الطليعة، بيروت ط1، 1974.
11. **مجموعة مؤلفين:** المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986.
12. **مجموعة مؤلفين:** الموسوعة العربية الفلسفية (تحرير: معن زيادة)، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1988.

13. مجموعة مؤلفين: الموسوعة الفلسفية (الانجليزية) المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مكتبة النهضة، بغداد- العراق، ب.ت.
14. مجموعة مؤلفين: خمسون عالماً اجتماعياً أساسياً، المنظرون المعاصرون (تحرير جون سكوت)، ترجمة محمود محمد حلمي ومراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
15. ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي- إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 2005.

ج - الأطاريح الجامعية:

1. محمد الأشهب: مذهب التواصل في الفلسفة النقدية لـيورغن هابرماس، أطروحة دكتوراه، إشراف عز العرب لحكيم بنان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس- المغرب، 2007-2008.

د - المجلات العربية والمعرية:

1. مجلة الآداب، دار الآداب، بيروت، العدد 7-8، 2009.
2. مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، العدد 20، 2007.
3. مجلة الفكر السياسي، إتحاد الكتاب العرب- سوريا، العدد 8، 2000.
4. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 134-135، 2006.
5. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 142-143، 2008.
6. مجلة القانون العام وعلم السياسة، تحرير: جاك روبير وايف غودميه (مجلة فرنسية)، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مراجعة وسيم منصوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، العدد 6، 2007.

7. مجلة فكر وفن، معهد غوته، ألمانيا، العدد92، السنة49، 2010.
8. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، السنة 42، العدد 485، 2004.
9. مجلة النبأ، مؤسسة المستقبل للثقافة والإعلام، بيروت، العدد63، 2001.
1. مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد6، 2002.
10. مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، العدد22، 2009.
11. مجلة رؤى تربوية، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، فلسطين، العدد 28.
12. مجلة فضاءات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد 12، 2004.
13. مجلة مدارات، تونس، العدد11-12، 1999.
14. مجلة نزوى، مؤسسة عُمان للصحافة والنشر والإعلان، مسقط - سلطنة عُمان، العدد34، 2003.

المراجع العامة باللغة الانجليزية:

-Books and lecturers:

1. **Ayer**, Language, Truth, and Logic, Victor Gollancz LTD, London, 1956.
2. **Bent Flyvbjerg**: Ideal Theory, Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche, Paper for the Political Studies Association's 50th Annual Conference, The Challenges for Democracy in the 21st Century, London School of Economics and Political Science, 10-13 April 2000, Aalborg University, Denmark.
3. **Christopher DeMuth and Yuval Levin**: Religion and the American Future, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008.
4. **Charles Baudelaire**: The Painter of Modern Life (1863), <http://www.idehist.uu.se/distansilmhpmmbaudelaire-painter.htm>. (PDF)
5. **Darrow Schecter**: The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas, the Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010.
6. **David Lyon**: Surveillance Technology and Surveillance society, in (Modernity and Technology, Edited by: Thomas J.Misa, Philip Brey and Andrew Feenberg), MIT press, London, 2003.
7. **Doug Wilson**: The Theory of communicative action and the problem of the commons, Paper presented at the Second Annual Conference of the International Association for the Study of Common Property, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept, 1991. (PDF)

8. **Douglas B. Rasmussen**: Morality and Modernity... A Critique of Jurgen Habermas's Neo-Marxist Theory of Justice, <http://www.heritage.org/research/lecture>. (PDF)
9. **James Gordon Finlayson**: Habermas-very short introduction, Oxford University press, London, 2005.
10. **John Leonard**: Modernity, CPN publications PTY, Australia, 1996.
11. Luke Goode: Jurgen Habermas: Democracy and the Public sphere, Pluto Press, London, 2005.
12. **Marian Hillar**: Jurgen Habermas: A practical sense Sociologist and Kantian Moralist in a nutshell, Center for philosophy and Socinian studies, and (Web) www.socinian.org/Habermas.html.
13. **Pauline Johnson**: Habermas..Rescuing the public sphere, Routledge, USA, First published 2006.
14. **Roger Bolton**: Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital, Paper read at meeting of Association of American Geographers, Denver, Colorado, April 2005 (previous version read at meeting of Western Regional Science Association, San Diego, California, February 2005). (PDF)
15. **Ted Fleming**: Habermas on Civil Society, Lifeworld and System..Unearthing the Social in Transformation Theory, Published, 2000, Teachers College Record on-line <http://www.tcrecord.org/Content.asp?ContentID=10877>. (PDF)
16. **Uwe Steinhoff**: The Philosophy of Habermas - a critical introduction, Oxford, 2009.

- Encyclopedias:

1. **Encyclopedia Britannica**, Helen Hemingway, V.4, U.S.A, 1974
2. **The Encyclopedia of philosophy**, Paul Edwards and others, V.6, the Macmillan company and the free press, New York, 1976.

- Magazines:

1. **European Journal of Social Theory**, V. 4(2), 2001.
2. **Peace Studies Journal**, Vol.1 Issue1. Fall 2008, Central New York Peace Studies Consortium.
3. **Culture and Society**, The University of New South Wales (UNSW), V.2.
4. **Journal for Cultural and Religious Theory**, Lebanon Valley College, 5.1, 2003.
5. **Harvard Law Review**, Vol. 116, N3, January 2003.

- Websites (Arabic and English):

1. <http://hichamoukal.maktoobblog.com>.
2. <http://membres.multimania.fr>.
3. <http://philosophiemaroc.org>
4. <http://zouhairalkhuwaildy.blogunited.org>.
5. www.ahewar.org.
6. www.alawan.org.
7. www.assuaal.net.
8. www.coptichistory.org.
9. www.educdz.com.
10. www.habermasforum.dk
11. www.hekmah.org.
12. www.irakna.com.
13. www.iraqiartist.com.
14. www.islamweb.net.
15. www.libyan-national-movement.org.
16. www.maxihayat.net.
17. www.nizwa.com.
18. www.philomaroc.com.
19. www.resetdoc.org.

الإشكاليّة السياسيّة للحدّات



د. علي عبود المَحْمَدَاوي

- تدريسيّ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد - العراق.
- أمين عام الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.

- له مجموعة من المؤلفات منها:
- خطاب الهويات الحضارية:
- دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي.
- الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً.
- العنف والشمولية وإمكان استعادة الفعل السياسي.
- بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية.



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

يسم هابرماس مشروعه التطبيقي للعقلانية التواصلية في الديمقراطية، بالتداولية والتشارورية من جهة التأسيس والفحوى المطالبية، وبالقانونية من جهة الإطار المنظم للممارسة الديمقراطية، فتصبح ديمقراطية تشارورية - قانونية؛ ولأجل تطبيق هذه الفاعلية التواصلية على الممارسة السياسية يخوض في إعداد المجال العام، الذي يتمظهر في ميدان يجمع بين آراء المواطنين والذي تطفو عليه الكثير من النزاعات والجدالات حول قضايا المسألة السياسية، ويعمل هابرماس هنا على إضفاء بعد لغوي-تداولي على الأخلاق النظرية التي تشكل الفعل الإنساني، لينتج نوعاً من الشروط اللغوية-الأخلاقية، التي تقوم بدور الحاكم والمراقب للفعل والقرار السياسي، ولا يقف عند الحد الذي يرى فيه حلاً لإشكالية نظام الحكم وشكله، بل يحاول أن ينجز المهمة بإعادة هم التساؤل الحدّاثي عن المواطنة وعالميتها، ويبحث في طبيعة المجتمع المعاصر وبكل تعقيداته، ويتساءل عن إمكانية الانتقال من النموذج القومي وحدوده الوطنية إلى نموذج مابعد الدولة القومية عابراً كل الحدود الوطنية، حاملاً معه موضوع المواطنة كجواز مرور، ولا يرى ذلك ممكناً إلا من خلال التحقيقات التاريخية الفعلية كالاتفاق العالمي على مبادئ أخلاقية-سياسية، مثل حقوق الإنسان الطبيعية والسياسية والاجتماعية والثقافية، ويمضي في كشف الصعوبة التي تقف عائقاً في سبيل تحقق المشروع العالمي، وهي مشكلة العلاقة بين النظام العلماني والدين من جهة، ومشكلة العلاقة بين الأديان والثقافات المتعددة من جهة ثانية، فينحت مفهوماً جديداً يحاول فيه الخروج من أزمة الركون إلى العلمانية أو الدينية، وذلك بمفهوم يصف به العالم المعاصر بأنه عالم مابعد العلمانية، يمكن من خلاله النظر إلى الدين بوصفه فاعلاً مهماً وكبيراً لترسيخ المقبولية ولتحقيق جماعات ضغط ناشطة، لأن الدين يبحث عن المهمشين والمنبوذين ويحاول أن يطالب بحقوقهم، وذلك يشكل فاعلية مهمة في المجتمعات الديمقراطية.

لوحة الغلاف للفنان العراقي ستار كاوش...



كلمة
KALIMA
Publishing

دار الفكر
عنان



للمطبعة والنشر والتوزيع